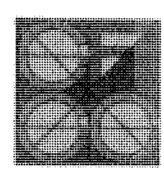


بـول ريكور



من النص إلى الفعل

أبحـاث التأويـل

ترجمـة : محمد بـرادة - حسان بورقية

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

پول ريكور

من النص إلى الفعل

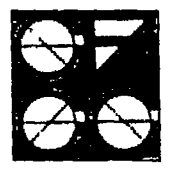
ترجمة

محمد برادة حسّان بورقية

الطبعة الأولى
٢٠٠١م



عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES



صدر هذا الكتاب بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة
والتعاون (قسم الترجمة) التابع لسفارة فرنسا بالقاهرة

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Paul Ricœur

Du texte à l'action

Essais d'herméneutique , II

Editions du Seuil , Novembre 1986

المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

تصميم الغلاف : محمد أبو طالب

الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

- ٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع - تليفون - فاكس ٣٨٧١٦٩٣

Publisher:EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St., Alharam - A.R.E. Tel : 3871693

مقدمة المؤلف

سيجد القارئ هنا أهم المقالات التي نشرتها في فرنسا أو خارجها طيلة الخمسة عشر عاما الأخيرة، مجتمعة. بذلك تلي هذه المجموعة كتاب *صراع التأويلات* الذي يغطي مرحلة الستينات. وإذا لم يُحتفظ بنفس العنوان لهذه السلسلة من المقالات، فلأنني على العموم أظهر نفسي فيها أقل اكتراثا بالدفاع عن شرعية فلسفة للتأويل إزاء ما كان يبدو لي ساعتئذ بمثابة تحدّ، سواء تعلق الأمر بعلم الدلالة أو بالتحليل النفسي. ولأنني لم أعد أشعر البتة بالحاجة إلى تبرير حق الوجود بالنسبة للعمل الذي أمارسه، فإني أستسلم دون وساوس أو قلق دفاعي لذلك.

صحيح أن الأبحاث الثلاثة الأولى، ما تزال تحمل علامة الحاجة إلى الشرعية؛ لكنني لم أكن أبحث عن موقع إزاء المنافسيْن المفترضيْن بقدر ما كان إزاء عرفي الخاص في التفكير. أشير في البداية إلى أن الهيرمينوطيقا -أو نظرية التأويل العامة- لم تنته أبدا من "تبرير سلوكها أمام" الظاهراتية الهوسرلية؛ تخرج منها، بالمعنى المزدوج للعبارة، فهي المكان الذي تصدر عنه؛ وهي، كذلك، المكان الذي غادرت (ليطلع القارئ في مصنَّف آخر نشرته لدى فْران (Vrin) على أتْقنِ الدراسات التي كتبت: في *مدرسة الظاهراتية*). بعد ذلك أعيد بناء خط الأسلاف الذين يقرنهم التأويل المعاصر -أي ما بعد الهايدغرية- بقرابته الهوسرلية؛ وبهذا يسجّل اسمُ شْلايرماخر بجانب اسم هوسرل دون أن يعوّضه تماما. تمنحني موضوعةُ المباعدة فرصة تسجيل مساهمتي الشخصية في المدرسة الظاهراتية-التأويلية؛ وهذه الأخيرة مطبوعة جيدا بالدور الموكول إليّ في المرافعة النقدية في كل عمليات الفكر المتعلقة بالتأويل. فيما مضى، كان نفس الإلتجاء إلى تلك المرافعة هو ما يسمح لي بأن أحولّ الأعداء الذين كنتُ أتجادل معهم، إلى حلفاء.

ترسم نصوص السلسلة الثانية بدقة، نبرةَ التفاهم السلمي الذي سمحت به لنفسي في هذا الكتاب. هنا، أمارس التأويل. لقد عيّنتُ من أين أتيت. وسأقول الآن إلى أين أذهب. هناك خاصّيةٌ غالبة تتأكد درجة درجةً في هذا المشروع التأويلي المكافح، أقصد إعادة التسجيل المتنامية لنظرية النص في نظرية الفعل. إن ما كان يهمّني على الدوام، في التحليل السيميائي أو الدلالي للنصوص، هو بالأساس، خاصيةُ شكلها التداولية إزاء بنْيَنَةِ الحقل التطبيقي الذي

يظهر فيه الناس كفاعلين أو كجامدين. أكيد أن النصوص -الأدبية أساسا- هي مجموعات من العلامات قطعتْ تقريبا حبال المركب مع الأشياء التي يُفترض أن تعيّنها. لكن من بين هذه الأشياء التي تقال، يوجد أناس يعملون أو يتألمون؛ وأكثر من هذا، تُعدُّ النصوص ذاتُها أفعالا؛ لذا لم تقطع أبدا، بشكل كلّي، الصلة التخلُّقية -بالمعنى الفعّال للكلمة- بين فعل القول (والقراءة) والتصرف الفعلي، إنما باتت أكثر تعقيدا ولا مباشرة فقط، نتيجة الهوة بين التعبير والحالة (signum et res). إن الأبحاث التي تشكّل القسم الثاني تفرز، خطوة خطوة، قلبَ الأولوية لصالح الاهتمام التطبيقي الذي يسترد ثانية التفوقَ الذي يبدأ تصورُ نصيةٍ مّا محدودٌ، بمحوها. على هذا النحو يسجل البحث الأول والبحث الأخير نقطة البداية (Terminus a quo) ونقطة النهاية (Terminus ad quem) لتحوُّل النبرة هذا. في نقطة البداية، النصُّ وبنيته الداخلية، لكن مع قدرته الخفية على إعادة التشخيص الخارجية؛ وفي نقطة النهاية، رسمٌ تقريبي لمفهوم العقل الفاعل ومفاجأة الفعل في الوقت الراهن في شكل المبادرة. يمثّل البحث غير المنشور بالفرنسية، والذي صادف حظا معينا في اللغة الانجليزية تحت عنوان: "نموذج النص: الفعل الحصيف المنظور إليه *كنص*"، التحول من إشكالية إلى أخرى، دون أن تفقد مع ذلك نظريةُ النص ما نعتُّه سابقا بخاصيتها التداولية: لكن هنا يصبح "نموذج الـ"، "نموذجا من أجل"، حسب التعبير الموفّق للانثروبولوجي كليفوردْ غيرتْز. يمكن للجدال القديم بين *الشرح والفهم* أن يعاد تناوله عندئذ بجهد جديد، بمعنى أقل تفرُّعا وأكثر جدلية، مع مجال تطبيقي أوسع بالإضافة إلى ذلك: ليس النص فحسب، بل عمل المؤرخ الرسمي والممارسة العملية. أما ما يتعلق بالدور المتروك للخيال في تشخيص النص وإعادة تشخيص الفعل، فإنه يعلن عن موضوع الجزء الثالث.

لقد جمعنا في القسم الأخير بعض الأبحاث التي تهيمن فيها موضوعة الايديولوجيا. فهي ترتبط بالسابق عبر الدور المتروك للخيال الخلاّق والرسم الخيالي على صعيد الممارسة الاجتماعية. هذه الوظيفة الخاصة بالخيال مدعوة للاقتراب من الدور الذي أنيطها به، فضلا عن ذلك، في *"الاستعارة الحية"* وفي *"الزمن والمحكي"*. بالإضافة إلى هذا يلتحق اختبار الظاهرة الايديولوجية بالنقد الايديولوجي، تبعا لمعنى K.O. Apel ومعنى يورغن هابرماز، ويقدم مثالا ملموسا على تدخل الإسعاف النقدي في المرافعة التأويلية، حسب الرغبة المعلن عنها سابقا. وينتهي الكلُّ بتأمل ذي طابع أقل تقنية حول العلاقات بين الأخلاق والسياسة؛ هذا الرسم التقريبي يمهّد لبحث أكثر نسقية يلزم القيام به، ينصب على العلاقات الضيقة بين نظرية الفعل، والنظرية السردية والنظرية الأخلاقية السياسية.

لقد تبيّن لنا أنه من المهم بمكان أن نضع في مقدمة هذه المختارات من البحوث، عملا يتوجه، في المقام الأول، إلى جمهور الانجليزية، حيث كان يحذوني طموح تقديم مشهدٍ عام حول بحثي في الفلسفة، بالموازاة مع دزينة من الفلاسفة الفرنسيين الآخرين. وقد أُقْحِم ذلك العمل في هذا الكتاب لسببين: أولا، لأنه يقدم فكرة عن دراساتي القريبة العهد حول الوظيفة الاستعارية وحول الوظيفة السردية، وبذلك يُعوِّض عن الإقصاء الإرادي لكل المقالات التي سَنَدت تأسيس أعمالي المنهجية في المجالين؛ وبالإضافة إلى هذا، لأنه يتميز بخصوصية عبور المراحل في الاتجاه المعاكس، المراحل التي قادت من أعمالي الأولى حول هوسرل، إلى تأليف *"الاستعارة الحية"* و*"الزمن والمحكي"*. في نهاية هذه الرحلة العكسية، يقتاد القارئ إلى عتبة السلسلة الأولى من الأبحاث المجمّعة هنا.

بول ريكور

عـن التـأويـل *

لإعطاء فكرة عن المشكلات التي شغلتني منذ ثلاثين سنة، وعن التقاليد الفكرية التي ترتبط بها معالجتي لتلك المشكلات، بدا لي أن المنهج الأكثر ملاءمة هو أن أنطلق من عملي الراهن المتصل بالوظيفة السردية ثم أوضح قرابة هذا العمل مع أبحاثي السابقة عن الاستعارة، والتحليل النفسي، والرموزية، وعن مشكلات أخرى متصلة بها؛ وفي الأخير أنتقل من هذه البحوث الجزئية نحو الافتراضات النظرية منها والمنهاجية التي يرتكز عليها بحثي في مجموعه. وهذا التقدم العكسي، في تحليل عملي الخاص، يسمح بأن أؤجل إلى نهاية عرضي افتراضات التقاليد الظاهراتية والهيرمينوطيقية التي أرتبط بها، موضحا كيف أن تحليلاتي، في آن، تستمر وتُصحّح وأحيانا تضع تلك التقاليد موضع تساؤل.

I

سأقول، بدءً، شيئا عن أعمالي المخصَّصة للوظيفة السردية.

هناك ثلاثة انشغالات أساسية تظهر في تلك الأبحاث. فهذا الاستقصاء عن فعل الحكي يستجيب أولا لِهَمٍّ جدّ عامّ كنت قد عرضتُه من قبل في الفصل الأول من كتابي *"في التأويل، محاولة عن فرويد"* ، وهو الهمُّ المتعلق بالحفاظ على سعة استعمالات اللغة وتنوعها ولاَ اختزاليتها. منذ البدء إذن، يمكن ملاحظة أنني أنتسب إلى أولئك الذين، من بين الفلاسفة التحليليين، يقاومون الاختزالية القائلة بأن على «اللغات الجيِّدة الصنع» أن تقيس النزوع إلى المعنى وإلى الحقيقة في جميع استعمالات اللغة «غير المنطقية».

وهناك همٌّ ثانٍ يكمل الأول ويُعَدِّله بطريقة ما: وهو الاهتمام بتجميع الأشكال والصيغ المبعثَرة للُعْبَةِ الحكي. وبالفعل، طوال نُمُوٍّ الثقافات التي ورثناها، لم يكفّ فعل الحكي عن التفرُّع داخل أجناس أدبية نوعية أكثر فأكثر. وهذا التشذُّر يطرح على الفلاسفة معضلة أساسية بسبب الثنائية الكبيرة التي تَشْطُر الحقل السردي وتقيم تعارضا جسيما بين المحكيات ذات النزوع إلى الحقيقة نزوعا يشبه ما تتوفر عليه الخطابات الوضعية في العلوم -مثلما هو الشأن في التاريخ والأجناس الأدبية المتصلة بالسيرة وبالسيرة الذاتية- ومن جهة ثانية، بين

محكيات التخييل مثل الملحمة، والدراما، والقصة، والرواية، حتى لا نقول شيئا عن الصيغ السردية التي تستعمل وسيطا آخر غير اللغة: الفيلم السينمائي مثلا، والرسم وفنون تشكيلية أخرى، احتمالا. في مقابل هذا التجزيء الذي ينتهي، أُقَدِّم فرضية تقول بوجود وحدة وظيفية بين الصيغ والأجناس السردية المتعددة. وفرضيتي الأساس في هذا المجال هي: إن الطابع المشترك للتجربة الإنسانية المميز والمتمفصل والموضح من لدن فعل الحكي في جميع أشكاله، إنما هو *الطابع الزمني*. كل ما نحكيه يحدث في الزمن، ويستغرق زمنا ويجري زمنيا. وما يحدث في الزمن يمكن أن يحكى. ولعل كل سيرورة زمنية لا يعترف لها بهذه الصفة إلا بقدر ما هي قابلة للحكي بطريقة أو بأخرى. وهذه المبادلة المفترضة بين السردية والزمنية هي موضوع كتابي *"الزمن والمحكي"*. ومهما كانت المشكلة محدودة، مقارنة مع الامتداد الواسع لاستعمالات اللغة الحقيقية والمحتملة، فإنها تظل مشكلة ضخمة. إنها تجمع تحت عنوان وحيد، مشكلات تعالج، عادة، ضمن خانات متباينة: إبستمولوجيا المعرفة التاريخية، النقد الأدبي المطبق على النصوص التخييلية، نظريات الزمن (وهي نفسها موزعة بين علم الكونيات، والفيزياء، والبيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع). ومن خلال معالجتي للصفة الزمنية للتجربة بوصفها مرجعا مشتركا للتاريخ والتخييل، فإنني أدمج في مشكلة وحيدة كلاً من التخييل والتاريخ والزمن.

وعلى هذا المستوى يدخل همٌّ ثالث يقدم إمكانية أن تغدو إشكالية الزمنية والسردية أقل استعصاء على المعالجة: إنه همُّ اختبار قدرة انتقاء وتنظيم اللغة ذاتها وذلك عندما تنتظم ضمن وحدات خطاب أكثر طولا من العبارة ويمكن أن نسميها *نصوصا*. وإذا كان على السردية، بالفعل، أن تميز وتمفصل وتوضح التجربة الزمنية -بحسب الأفعال الثلاثة التي استعملناها سابقا- فإنه يجب أن نبحث داخل استعمال اللغة على معيار للقياس يرضي هذا الاحتياج إلى التحديد والتنظيم والتفسير. وكون النص هو الوحدة اللغوية المبحوث عنها وهو الوسيط الملائم بين المعيش الزمني والفعل السردي، ذلك ما يمكن أن ألخصه على الطريقة التالية: بوصفه وحدة لغوية يكون النص، من جهة، امتدادا للوحدة الدلالية الأولى الراهنة التي هي العبارة، أو محفل الخطاب بالمعنى الذي يحدده بِنْفنيست. ومن جهة ثانية، فإن النص يحمل مبدأ تنظيميا عبر العبارة يستثمر من لدن فعل الحكي في جميع أشكاله.

ويمكن أن نسمي شعرية (poétique) -في إثر أرسطو- الفرع العلمي الذي يعالج قوانين التركيب المضافة إلى الخطاب لتجعل منه نصا يعتبر بمثابة محكي أو قصيدة أو محاولة نقدية.

تطرح، عندئذ، مسألة تعيين الخاصية الأساسية في فعل صنع المحكي. وهنا أيضا أتبع أرسطو لأحدد طريقة *التركيب اللفظي* الذي يجعل نصا، محكيا. يحدد أرسطو هذا التركيب اللفظي بمصطلح الميثوس Muthos الذي يمكن أن نترجمه بـ"الخرافة" أو "الحبكة": "وأعني بالميثوس، هنا، تجميع ووصل الأفعال المنجزة" (كتاب بويطقا، (١٤٥٠، ٥و١٥). ويقصد أرسطو بهذا الكلام ما يتعدى البنية في معناها السكوني: إنه يقصد عملية (كما يدل على ذلك لاحقة sis التي تنتهي بها كلمات: sustasis, sunthèsis, poièsis) أي التبنيُن الذي يقتضي أن نتحدث عن صوْغ الحبكة. ويتمثل صوْغ الحبكة، أساسا، في الانتقاء وترتيب الأحداث والأفعال المسرودة التي تجعل من الخرافة حكاية "كاملة وتامة" (بويطقا: ١٤٥٠ ب٢٥) تتوفر على بداية ووسط ونهاية. وعلينا أن نفهم من هذا القول، أن لا فعل يكون بداية إلا ضمن حكاية يُعْلِنُ هو عن انطلاقها؛ وأن لا فعل يكون وسطا إلا إذا أدى، داخل الحكاية المسرودة، إلى تغيير في المصير، أو إلى فكّ "عقدة" أو إلى تحول مفاجئ، أو إلى مجموعة أحداث "تثير الشفقة" أو "الرعب". وأخيرا، فإن أي فعل في حدّ ذاته ليس هو نهاية إلا بمقدار ما يختم، في حكاية مسرودة، مجرى أفعال، أو يفك عقدة أو يعوض التحول بالتعرف، ويختم مصير البطل بحدث أخير يوضح مجموع الفعل ويحدث عند المستمع "تطهيرا" katharsis من الشفقة والرعب.

هذه الموضوعة (الحبكة) هي التي أتخذ منها دليلا مُوجِّهاً في البحث، سواء في نظام تاريخ المؤرخين (أو التاريخ الرسمي) أو في نظام التخييل (من الملحمة والقصة الشعبية، وصولا إلى الرواية الحديثة). وسأكتفي، هنا، بالإلحاح على السمة التي تعطي، في نظري، مثل هذه الخصوبة لموضوعة الحبكة وهي سمة *الوضوح*. ويمكن أن نبيّن الطابع الواضح للحبكة على النحو التالي: الحبكة هي مجموع التنسيقات التي تتحول من خلالها الأحداث إلى الحكاية، أو -بترابط مع ذلك- هي التي تتيح استخراج حكاية من الأحداث. إن الحبكة هي الوسيط بين الحدث والحكاية. وهذا يعني أن لا حدث هناك إذا لم يسهم في توالي الحكاية وتقدمها. ذلك أن الحدث ليس مجرد حادثة أو شيء يقع بل هو مكون سردي. وإذا وسعت أكثر حقل الحبكة فإنني أقول بأنها وحدة مفهومة تكون ظروفا وأهدافا ووسائل ومبادرات وعواقب غير مقصودة. وحسب عبارة أقترضها من لويس مينك، فالحبكة هي فعل "الأخذ سوية"، أي تركيب تلك المقومات للفعل البشري، والتي تبقى، في التجربة العادية، لا متجانسة ومتنافرة. ينتج عن هذا الطابع الواضح للحبكة أن الكفاية المتصلة بمتابعة الحكاية تشكل شكلا جد متماسك *للفهم*.

أريد أن أقول الآن بضع كلمات عن المشكلات التي يطرحها توسيع استعمال موضوعة الحبكة الأرسطية إلى مجال الاستوغرافيا. وسأتوقف عند ثلاث من تلك المشكلات. الأولى، تتصل بالعلاقة بين التاريخ العالِم والمحكيّ؛ إذ يبدو، فعلا، أنها قضية خاسرة تلك التي تزعم بأن التاريخ الحديث قد حافظ على الطابع السردي الموجود في الحوليات القديمة والذي استمر إلى اليوم موجودا في التاريخ السياسي، والدبلوماسي، والكنائسي، وهو يحكي عن المعارك والمعاهدات، والتقسيمات ويحكي بصفة عامة عن تحولات الأقدار التي تصيب ممارسة السلطة من لدن أشخاص مُصمَّين.

وأطروحتي في هذه المسألة، هي أن علاقة التاريخ بالمحكي لا يمكن أن تنقطع بدون أن يفقد التاريخ خصوصيته بين العلوم الإنسانية. وأبدأ بالقول بأن الخطأ الأساسي لأولئك الذين يعارضون بين التاريخ والمحكي يتمثل في جهلهم للطابع الواضح الذي تضفيه الحبكة على المحكي والذي كان أرسطو أول من أثار إليه الانتباه. إننا نجد دائما موضوعة ساذجة للمحكي بوصفه متتالية مهلهلة من الأحداث، في خلفية النقد الموجه لطابع التاريخ السردي. وهو نقد لا يرى سوى الطابع الوقائعي المرحلي وينسى الطابع المشخَّص الذي هو أساسا وضوح السرد التاريخي. وفي الوقت نفسه يتم تجاهل المسافة التي يضعها المحكي بينه وبين التجربة الحية. ذلك أنه بين أن نعيش وبين أن نحكي ينحرف تباعد ما، مهما كان ضئيلا. فالحياة هي معيش، فيما التاريخ هو محكي.

ثانيا، بتجاهلنا لهذا الوضوح في أساس المحكي، نعوق أنفسنا عن إدراك كيف ينضاف التفسير التاريخي إلى الفهم السردي بحيث إن زيادة في التفسير تجعل الحكي أفضل. ولا يتمثل خطأ مُتَّبِعي نماذج المنطق الواحد في إساءة تقدير طبيعة القوانين التي يمكن للمؤرخ أن يستعيرها من العلوم الاجتماعية الأخرى الأكثر تقدما -الديموغرافيا، الاقتصاد، الألسنية، السوسيولوجيا، إلخ- بل يعود خطأهم إلى عدم فهم اشتغال تلك القوانين. إنهم لا يدركون أنها تكتسي دلالة تاريخية بقدر ما تنضاف وتنزرع داخل تنظيم سردي سابق لها وقد حدد الأحداث بوصفها مساهمة في تقدُّم الحبكة.

ثالثا، لم تبتعد الاستوغرافيا، كما يزعم المؤرخون، عن التاريخ السردي بابتعادها عن التاريخ الحدثي، وخاصة التاريخ السياسي. فأن يصبح التاريخ تاريخا للأمد الطويل من خلال التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فإن ذلك يجعله مرتبطا بالزمن ويوضح التحولات التي تربط وضعية نهائية بأخرى أولية. وسرعة التحول لا تؤثر في هذه المسألة؛ إنها ببقائها

مرتبطة بالزمن وبالتغير، تظل متصلة بفعل الناس الذين، حسب تعبير ماركس، يصنعون التاريخ ضمن ظروف لم يصنعوها. ذلك أن التاريخ، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، هو تاريخ الناس الذين هم عناصر، حاملو وضحايا القُوَى والمؤسسات والوظائف والبنيات التي هم مندمجون فيها. وفي نهاية الأمر، فإن التاريخ لا يستطيع أن يقطع مع الفعل الذي يستتبع الفاعلين والأهداف والظروف والتفاعلات والنتائج المقصودة أو غير المقصودة. والحبكة هي الوحدة السردية الأساس التي تؤلف بين هذه المقومات اللامتجانسة لتجعل منها كُليةً واضحة مفهومة.

وهناك دائرة ثانية من المشكلات تتعلق بصلاحَة موضوعة الحبكة في تحليل محكيات التخييل ابتداء من الحكاية الشعبية والملحمة ووصولا إلى الرواية الحديثة؛ فهذه الصلاحة معرضة لهجومين متعارضي الاتجاه إلا أنهما متكاملان.

سأدع جانبا الهجوم البنيوي ضد تأويلٍ للمحكي يزيد، في نظرها بغير حق، من قيمة التعاقب الظاهري للمحكي. لقد ناقشت في مكان آخر ذلك الزعم القائل باستبدال منطق "لا تعاقبي" صالح على مستوى النحو العميق للنص السردي، بدينامية السطح التي تنتمي إليها الحبكة. وأفضل أن أركز اهتمامي على هجوم في الاتجاه المعارض إلا أنه مكمل لذاك.

على عكس البنيوية التي نُجحت تحليلاتها في مجال الحكاية الشعبية والمحكي التقليدي، هناك العديد من نقاد الأدب الذين يستخرجون حجتهم من تطور الرواية المعاصرة ليعتبروا الكتابة تجريبا أفشل جميع المعايير وجميع النماذج المتلقاة عن التقاليد، بما فيها أنماط الحبكات الموروثة عن رواية القرن التاسع عشر. وهذه المعارضة بواسطة الكتابة بُولِغَ في الدفع بها إلى درجة أن كل موضوعة للحبكة قد اختفت وفقدت قيمتها المبرَّزة في وصف الأحداث السردية.

أجيب على هذا الاعتراض بأنهم يخطئون في تحديد العلاقة بين النموذج (البرادغم)، كيفما كان، وبين العمل الأدبي المتفرد. وما نسميه نماذج إنما هي أنماط من الصوغ الحبكي منحدرة من ترسب الممارسة السردية نفسها. وهنا نلامس ظاهرة أساسية هي ظاهرة التناوب بين التجديد والترسب الاستقراري. إن هذه الظاهرة مكونة لما نسميه التقليد وهي مندرجة في الطابع التاريخي للخطاطة السردية. وهذا التناوب بين التجديد والترسب هو ما يجعل ممكنا ظاهرة الانحراف عن المألوف التي طرحها الاعتراض. لكن يجب أن نفهم بأن الانحراف نفسه لا يكون إلا على خلفية ثقافة تقليدية تخلق وتولد لدى القارئ انتظارات يطيب للفنان أن يستثيرها

وأن يحبطها. غير أن هذه العلاقة الساخرة لا يمكن أن تقوم داخل فراغ براداغماتي تام. وأعترف بأن الافتراضات التي سأحللها بتطويل فيما بعد لا تسمح بالقول بوجود فوضى جذرية، وإنما يتعلق الأمر بلعب بالقواعد. والمخيلة "المعقدة" هي وحدها القابلة للتفكير.

والمسألة الثالثة التي أريد طرحها، تتعلق بالمرجعية المشتركة للتاريخ والتخييل في العمق الزمني للتجربة البشرية.

وهذه المسألة على جانب كبير من الصعوبة. فمن جهة، بالفعل، يبدو التاريخ وحده الذي يرجع إلى الواقع، حتى ولو كان ذلك الواقع واقعا ماضيا. وهو وحده يزعم بأنه يتحدث عن وقائع حدثت بالفعل. والروائي يجهل حمولة الدليل المادي المرتبطة بإرغامات الوثيقة والأرشيفات. ويبدو أن لا تناسقا قويا مّا يعارض بين الواقع التاريخي وبين لا واقع التخييل.

ولا يتعلق الأمر بنكران هذا اللاتناسق. على العكس، يجب الاعتماد عليه لإدراك التقاطع أو القلب الموجودين في الصيغتين المرجعيتين لكل من التخييل والتاريخ. فمن جهة، لا ينبغي القول بأن التخييل لا مرجعية له. ومن جهة ثانية، لا يجب القول بأن التاريخ يرجع إلى الماضي التاريخي بنفس الطريقة التي ترجع بها التوصيفات التجريبية للواقع الحاضر.

إن القول بأن التخييل لا مرجعية له، معناه إبعاد مفهوم ضيق للمرجع يحصر التخييل في دور انفعالي محض. وبطريقة أو بأخرى، تساهم جميع أنساق الرموز في تشخيص الواقع. وبصفة أخص فإن الحبكات التي نبتدعها تسعفنا على أن نشخص تجربتنا الزمنية المضطربة، الفاقدة للشكل والبكماء في حدها الأقصى. "ما الزمن؟ كان يتساءل القديس أوغسطين. إذا لم يستفسرني أحد عنه، فإنني أعرفه؛ وإذا ما سئلت عنه فإنني أكف عن أن أعرفه". إن الوظيفة المرجعية للحبكة تكمن داخل قدرة التخييل على تشخيص تلك التجربة الزمنية شبه الخرساء. وهنا نلتقي من جديد بالعلاقة الرابطة بين الميثوس (الخرافة) والمحاكاة في كتاب "الشعرية" لأرسطو: "الخرافة هي محاكاة الفعل".

إن الخرافة تحاكي الفعل بقدر ما تشيد، اعتمادا على موارد التخييل وحدها، خطاطات الوضوح والفهم. ذلك أن عالم التخييل هو مختبر للأشكال نحاول، داخله، إنجاز تشخيصات ممكنة للفعل، من أجل اختبار التماسك والمعقولية. وهذا التجريب بواسطة النماذج (البرادغمات) يعود إلى ما أسميناه آنفا المخيلة المنتجة. وعلى هذا المستوى يكون المرجع وكأنه معلق: فالفعل المحاكى هو فعل محاكى *فقط*، أي أنه خدعة مصنوعة. والتخييل مشتق من فعل fingere الذي يعني صَنّع. وعالم التخييل، في هذه المرحلة من التعليق، ما هو إلا عالم النص وعرض النص ، كأنه عالم.

لكن تعليق المرجع لا يمكن أن يكون مجرد لحظة متوسطة بين ما قبل فهم عالم الفعل، وبين تحوير الواقع اليومي الذي ينجزه التخييل نفسه. ذلك أن عالم النص، لأنه عالم، فإنه يدخل بالضرورة في تصادم قوي بالعالم الحقيقي، لكي يعيد "صنعه" إما بأن يؤكده وإما بأن ينكره. لكن حتى العلاقة الأكثر سخرية التي يقيمها الفن بالواقع، ستكون غير مفهومة إذا لم يقلق الفن علاقتنا بالواقع، وإذا لم يُعِد ترتيبها. على أنه إذا كان عالم النص بدون علاقة يمكن تعيينها مع العالم الواقعي فإن اللغة لن تكون "خطيرة" حسب المعنى الذي عبر عنه الشاعر هولدرلين قبل نيتشه ووالتر بنيامين.

إن مسعى موازيا لهذا، يفرض نفسه من جانب التاريخ. فكما أن التخييل السردي يمتلك مرجعا، فإن المرجع الخاص بالتاريخ ليس دون قرابة مع المرجع "المنتج" للمحكي التخييلي. وهذا لا يعود إلى كون الماضي لا واقعيا: بل لأن الواقع الماضي هو، بالمعنى الحقيقي للكلمة، غير قابل للتأكد. وبوصفه لم يعد موجودا، فإن خطاب التاريخ لا يَتَقَصَّده إلا بطريقة "غير مباشرة". وهنا تفرض القرابة مع التخييل نفسها. فإعادة تشييد الماضي، كما أكد على ذلك كولنكوود (Collingwood)، هو من عمل المخيلة. والمؤرخ أيضا، بحكم العلائق المشار إليها، آنفا، بين التاريخ والمحكي، يشخص حبكات تسمح لها بالوثائق أو تمنعها إلا أنها لا تشتمل عليها قط. بهذا المعنى، فإن التاريخ يلائم بين التماسك السردي والتطابق مع الوثائق. وهذه الصلة المعقدة تطبع الوضع الاعتباري للتاريخ بوصفه تأويلا. وهكذا تنفتح الطريق أمام تمحيص إيجابي لجميع التدخلات بين الصيغ المرجعية اللاامتماثلة وأيضا لتلك التي هي غير مباشرة أو آجلة، القائمة بين التخييل والتاريخ. وبفضل هذه اللعبة المعقدة بين المرجع غير المباشر مع الماضي، وبين المرجع المنتج للتخييل، لا تكف التجربة البشرية عن أن تتشخَّص وتَتَمْثُلَ من جديد، في بعدها الزمني العميق.

II

أحاول، الآن، أن أعيد وضع البحث في الوظيفة السردية ضمن الإطار الأوسع لأبحاثي ودراساتي السابقة، قبل أن أوضح الافتراضات النظرية والإبستمولوجية التي ما انفكت تتأكد وتتدقق على مر الأيام.

إن العلائق بين المشكلات التي طرحتها الوظيفة السردية وبين المشكلات التي ناقشتها في كتابي *"الاستعارة الحية"* ، ليست واضحة لأول وهلة:

١. فبينما يبدو أن على المحكي أن يصنف ضمن "الأجناس" الأدبية، فإن الاستعارة تبدو متصلة بوجود الخطاب.

٢. بينما يشمل المحكي، في تنويعاته، جُنَيْساً يمثل أهمية التاريخ الذي يستطيع الزعم بأنه علم، أو في حالة تعذر ذلك، يمكنه أن يصف أحداث الماضي الواقعية، فإن الاستعارة تقتصر على أن تطبع الشعر الغنائي الذي تظهر تطلعاته الوصفية ضعيفة إن لم تكن منعدمة.

إن البحث عن "المشكلات" المشتركة بين المجالين واكتشافها، بالرغم من اختلافاتهما الواضحة، هو ما سيقودنا نحو الآفاق الفلسفية الأكثر اتساعا للمرحلة الأخيرة من هذه المحاولة.

وسأقسم ملاحظاتي إلى فئتين على ضوء الاعتراضين اللذين لخصتهما. تتعلق الفئة الأولى بالبنية أو "بالمعنى" الماثل في الملفوظات ذاتها، سواء كانت سردية أو استعارية. والفئة الثانية تتعلق بـ"المرجع" فوق اللساني للملفوظات، ومن ثم بنشدان الحقيقة عند هؤلاء وأولئك.

١. لنبق، بادئ الأمر، على صعيد "المعنى".

أ. بين "الجنس" السردي و"وجه الخطاب" الاستعاري، تتكون العلاقة الأكثر بساطة، على مستوى المعنى، من خلال انتمائهما المشترك إلى الخطاب، أي إلى استعمالات اللغة ببعد مساو أو مجاوز للعبارة.

ومن بين النتائج الأولى للبحث المعاصر المتصل بالاستعارة، يظهر لي أن هناك نتيجة متحققة وهي التي زحزحت موضع التحليل من منطقة الكلمة إلى منطقة العبارة. فحسب تعريفات البلاغة الكلاسيكية المنحدرة من "شعرية" أرسطو، تكون الاستعارة هي نقل الاسم المعتاد لشيء ما، إلى شيء آخر بسبب تشابههما. ولنفهم العملية المولدة لمثل هذا التوسيع، يجب أن نخرج من إطار الكلمة وأن نرتقي إلى صعيد العبارة، وأن نتحدث عن الملفوظ الاستعاري بدلا من الاستعارة-الكلمة. وعندئذ يظهر أن الاستعارة هي اشتغال على اللغة يستهدف أن يسند إلى موضوعات منطقية محمولات غير متساوقة مع الأولى. وعلينا أن نفهم من هذا الكلام أن الاستعارة، قبل أن تكون تسمية منحرفة، فهي تنبؤ غريب وإسناد يزعزع التماسك أو، كما قيل، يحطم البروز الدلالي للعبارة الذي أسس من خلال الدلالات المألوفة، أي المعجمية للكلمات الموجودة في تلك العبارة. وإذا ما اتخذنا كفرضية، كون الاستعارة هي قبل كل شيء وأساسا، إسناد غير بارز، فإننا ندرك سبب اللَّيِّ الذي تتعرض له الكلمات في الملفوظ الاستعاري. إنه "تأثير المعنى" المطلوب لأجل إنقاذ البروز الدلالي للعبارة. وعندئذ

تكون هناك استعارة لأننا نلمح، من خلال البروز الدلالي الجديد -ومن تحته بطريقة ما- مقاومة الكلمات داخل استعمالها المعتاد، وإذن ندرك أيضا عدم تلاؤمها على مستوى تأويل العبارة تأويلا حرفيا. هذا التنافس بين البروز الاستعاري الجديد واللابروز الحرفي، هو ما يطبع الملفوظات الاستعارية من بين جميع استعمالات اللغة على مستوى العبارة.

ب. هذا التحليل للاستعارة على مستوى العبارة بدلا من الكلمة،أو بدقة أكثر باعتبارها محمولا غريبا بدلا من كونها تسمية منحرفة، يهيئ الطريق لعقد مقارنة بين نظرية المحكي ونظرية الاستعارة؛ فكلاهما، في الواقع، له علاقة بظواهر *التجديد الدلالي*. صحيح أن المحكي يقوم، دفعة واحدة، على مستوى الخطاب بوصفه مقطعا من العبارات، بينما العملية الاستعارية لا تتطلب، بالمعنى الدقيق، سوى الاشتغال الأساسي للعبارة، أي المحمول. لكن في واقع الاستعمال، فإن العبارات الاستعارية تتطلب سياق قصيدة كاملة هو الذي ينسج الاستعارات فيما بينها. بهذا المعنى، يمكن القول مع ناقد أدبي مّا، بأن كل استعارة هي قصيدة مصغرة. على هذه الشاكلة نكون قد أقمنا التوازي بين المحكي والاستعارة، ليس فقط على مستوى الخطاب -العبارة، وإنما على مستوى الخطاب- المقطع.

داخل إطار هذا التوازي يمكن إدراك ظاهرة *التجديد الدلالي* في مجموع كشافتها. وهذه الظاهرة تشكل المشكلة الأكثر جوهرية والمشتركة بين الاستعارة والمحكي على مستوى المعنى. وفي الحالتين، فإن الجديد -مالم يقل بعد وغير المسبوق- ينبثق داخل اللغة: هنا، تكون الاستعارة الحية، أي بروز جديد داخل المحمول، وهناك حبكة-خدعة، أي تطابق جديد في الصوغ الحبكي.لكن، من كلتا الجهتين، يترك الإبداع البشري نفسه لكي يدرك ويحدد ضمن تقاطيع وحواش تجعله قابلا للتحليل. والاستعارة الحية والصوغ الحبكي هما بمثابة نافذتين مفتوحتين على لغز الإبداع.

ج. إذا تساءلنا، الآن، عن أسباب هذا الامتياز لكل من الاستعارة والصوغ الحكائي، فإنه يجب الإلتفات نحو اشتغال *المخيلة المنتجة* والخطاطية اللتين هما رحمهما الواضح. بالفعل، في الحالتين معا، يتم التجديد داخل اللغة ويكشف عن شيء مما يمكن أن يكون مخيلة تنتج حسب قواعد. وهذا الإنتاج المقعد يعبر عن نفسه عند بناء الحبكات، من خلال تنقل مستمر بين ابتكار الحبكات المتفردة وبين تكوين نمذجة سردية عن طريق الترسب. وتَنْشط الجدليةُ، خلال إنتاج حبكات جديدة متفردة، فيما بين التطابق والانحراف قياسا إلى المعايير الملازمة لكل نمذجة سردية.

غيـر أن لهذه الجدلية نظيرها داخل عـملية تولُّد بروزٍ دلالي جديد بالنسبـة للاستعارات الجديدة. وقد قال أرسطو: "إجادة الاستعارة تعني إبصار الشبيه". لكن، ما معنى إبصار الشبيه؟ فإذاكانت إقامة بروز دلالي جديد هي ما بواسطته يصنع الملفوظ "معنى" وكأنه كل، فإن التشابه يتمثل في التقريب المحدث بين كلمات كانت أول الأمر "متباعدة"، وفجأة بدت "متقاربة". فالتشابه يتمثل، إذن، في تغيير المسافة داخل فضاء منطقي. إنه لا شيء آخر سوى ذلك الانبثاق لقرابة نوعية جديدة بين أفكار لا متجانسة.

وهنا، تدخل المخيلة المنتجة إلى الحلبة بوصفها تمثيلا خطاطيا لتلك العملية التركيبية للتقريب. إن المخيلة هي تلك الكفاية وتلك القدرة على إنتاج أنواع منطقية جديدة بواسطة التمثل المحمولي وأن تنتجها بالرغم من –وبفضل– الاختلاف البدئي بين الكلمات التي تقاوم التمثل والتشبيه.

لكن الحبكة قد كشفت أيضا عن شيء مشابه لهذا التمثل المحمولي: فقد بدت لنا كذلك وكأنها "ضم" يدمج أحداثا داخل تاريخ ويؤلف بين عوامل لا متجانسة مثل الظروف، والطابع مع المشاريع وحوافزها والتفاعلات المستتبِعة للتعاون أو العداء، للمساعدة أو المنع من جانب الصدفة. فكل حبكة هي بمثابة تركيب لما هو غير متجانس.

د. إذا شددنا، الآن، النبرة على الطابع الواضح المتصل بالتجديد الدلالي، فإن توازنا جديدا يتكشف بين مجال المحكي ومجال الاستعارة. لقد ألححنا آنفا، على صيغة جد خاصة للفهم يشغِّلها نشاط متابعة حكاية مّا؛ وتحدثنا بهذه المناسبة، عن الذكاء السردي، ودافعنا عن الأطروحة القائلة بأن *التفسير* التاريخي بوساطة القوانين والأسباب المنتظمة، والوظائف والبنيات، ينضاف إلى ذلك الفهم السردي. وهكذا انتهينا إلى القول بأن التفسير أكثر، يؤدي إلى فهم أفضل. وقد دافعنا عن نفس الرأي عند الحديث عن التفسيرات البنيوية لمحكيات التخييل: فتوضيح السنن السردية المنحدرة، مثلا، من الحكاية الشعبية تبيّن أنه بمثابة عمل للترشيد من الدرجة الثانية مطبَّقا على الفهم ذي الدرجة الأولى المحصل عليه من النحو المتصل بسطح المحكيات.

هذه العلاقة نفسها بين الفهم والتفسير نلاحظها في مجال الشعرية؛ ففعل الفهم الذي يطابق في هذا المجال كفاية متابعة حكاية ما، يتمثل في إعادة الإمساك بالدينامية الدلالية التي بفضلها، داخل ملفوظ استعاري، ينبثق بروز دلالي جديد من أنقاض اللابروز الدلالي كما يظهر لنا عند قراءة حرفية للعبارة. الفهم، إذن، هو أن ننجز أو نعيد إنجاز العملية

الخطابية الحاملة للتجديد الدلالي.لكن، ينضاف إلى هذا الفهم الذي يصنع بواسطته الكاتب أو القارئ الاستعارة، تفسير عالم ينطلق من نقطة مغايرة تماما لمنطلق دينامية العبارة، وبذلك يدحض لا اختزالية وحدات الخطاب قياسا إلى العلامات المنتسبة إلى نسق اللغة. إن اتخاذنا، كمبدإ، التماثل البنيوي لجميع مستويات اللغة، من الصوتم إلى النص، يجعل تفسير الاستعارة يندرج ضمن سيميوطيقا عامة، تتخذ من العلامة وحدة حسابية. وأطروحتي، هنا، مثلما في حالة الوظيفة السردية،هي أن التفسير ليس أولا بل ثان قياسا إلى الفهم. ذلك أن التفسير، بوصفه تنضيدا وموافقة بين العلامات، أي باعتباره سيميوطيقا، إنما يتشيد على قاعدة من فهم ذي درجة أولى ينصب على الخطاب بوصفه فعلا غير قابل للانقسام وقادرا على التجديد. وكما أن البنيات السردية المستخلصة من التفسير، تفترض فهم فعل التبنين الذي يصنع الحبكة ويؤلفها، فإن البنيات التي تستخلصها السيميوطيقا البنيوية، تتشيد على تبنين الخطاب الذي تكشف الاستعارة فيه عن دينامية التجديد وطاقته.

وسنوضح، في الجزء الثالث من هذه الدراسة، الطريقة التي تسهم بها هذه النظرة الإجمالية عن علاقة التفسير بالفهم، في التوسيع المعاصر الذي عرفته الهيرمينوطيقا. وسأوضح، قبل ذلك، كيف تتعاون نظرية الاستعارة مع نظرية المحكي في توضيح وتجلية مسألة المرجع.

٢. خلال المناقشة السابقة، حرصنا، عن قصد، على أن نعزل "المعنى" عن الملفوظ الاستعاري، أي عزل بنيته المحمولة الداخلية عن "مرجعه" وعن تطلعه إلى بلوغ واقع خارج-لساني، وإذن عن تطلعه إلى قول الحقيقة.

غير أن دراسة الوظيفة السردية وضعتنا أول مرة أمام مشكلة المرجع الشعري وذلك بمناسبة العلاقة بين الخرافة والمحاكاة كما وردتا في كتاب *"الشعر"* لأرسطو. وقد قلنا بأن التخييل السردي "يحاكي" الفعل البشري من خلال مساهمته في إعادة تشكيل بنياته وأبعاده، بحسب التشخيص المتخيل للحبكة. والتخييل يمتلك هذه القدرة على "إعادة صنع" الواقع العملي في الحدود التي يتقصد النص أفقا جديدا للواقع أسميناه عالما. وعالم النص هذا، هو الذي يتدخل في عالم الفعل لتشخيصه من جديد، أو لتحويره إذا جاز القول.

إن دراسة الاستعارة تتيح لنا النفاذ أكثر إلى أوالية هذه العملية التحويرية، وإلى توسيعها لتشمل مجموعة الإنتاجات الخيالية التي نعيّنها بمصطلح عام هو التخييل (fiction). وما تسمح الاستعارة وحدها بإدراكه هو الربط بين اللحظتين المكونتين للمرجع الشعري.

أولى هاتين اللحظتين هي الأكثر سهولة في التمييز. ذلك أن اللغة تكتسي وظيفة شعرية كلما زحزحت الانتباه من المرجع إلى الرسالة نفسها وفي معجم رومان جاكبسون الخاص، فإن الوظيفة الشعرية تبرز الرسالة على حساب الوظيفة المرجعية التي، على العكس، تهيمن داخل اللغة الوظيفية. ويمكن القول في هذه الحالة، بأن حركةً جابذةً للغة نحو نفسها تعوض الحركة النابذة التي نجدها في وظيفة اللغة المرجعية. فاللغة الشعرية تحتفل بنفسها من خلال لعبة الصوت والمعنى. وإذن، فاللحظة الأولى المكونة للمرجع الشعري هي ذلك التعليق لعلاقة الخطاب المباشرة بالواقع المكون والموصوف من قبل بوساطة مصادر اللغة العادية أو اللغة العلمية .

لكن تعليق الوظيفة المرجعية المتضمنة في إبراز وتنبير الرسالة ما هو إلا الوجه الآخر أو الشرط السالب، لوظيفة مرجعية أكثر تواريا في الخطاب، والتي تتحرر، بطريقة ما، بواسطة تعليق القيمة الوصفية للملفوظات. على هذا النحو، يحمل الخطاب الشعري للغة مظاهر وخصائص وقيما من الواقع لا تستطيع ارتياد اللغة الوصفية المباشرة، والتي لا يمكن أن تقال وأن يعبر عنها إلا بفضل اللعبة المعقدة للتلفظ الاستعاري وللانتهاك المقعد لدلالات كلماتنا المعتادة .

هذه القدرة على إعادة الوصف الاستعارية للواقع، هي موازية تماما للوظيفة المحاكية التي نسبناها، آنفا، إلى التخييل السردي. فهذا الأخير يتم، تفضيلا، داخل حقل الفعل وقيمه الزمنية، بينما إعادة الوصف الاستعارية تسود بالأحرى، في حقل القيم الحواسية، التفخيمية، الجمالية والخلاقية التي تجعل من العالم عالما *قابلا لأن يعاش فيه*.

إن الاستتباعات الفلسفية لنظرية المرجع غير المباشر هذه، لها من الأهمية ما لتلك المتصلة بجدلية التفسير والفهم. وسنحاول الآن أن ندرج تلك الاستتباعات ضمن حقل الهيرمينوطيقا الفلسفية. لنقل، مؤقتا، بأن وظيفة تحوير الواقع التي نقر بها للتخييل الشعري تستتبع أن نكف عن المطابقة بين الواقع والواقع التجريبي (الأمبريقي)، أو -وهو نفس الشيء- أن نكف عن مماهاة التجربة بالتجربة الأمبريقية. ذلك أن اللغة الشعرية تكتسب نفوذها من قدرتها على أن تحمل للغة مظاهر من ما يسميه هوسرل العالم المعيش Lebenswelt، ويسميه هايدغر In-der-welt-sein. من هنا بالذات، فإن اللغة الشعرية تقتضي أن نشغل أيضا مفهومنا المتواضع عليه للحقيقة، أي أن نكف عن أن نحصره في التماسك المنطقي وفي التأكد الأمبريقي، بحيث نستطيع أن نأخذ بالاعتبار التطلع إلى الحقيقة المرتبطة بالفعل المحوِّر

للتخييل. إنه من غير الممكن أن نقول أكثر من هذا عن الواقع والحقيقة -وبدون شك أيضا عن الكينونة- قبل أن نحاول توضيح الافتراضات الفلسفية لمشروعنا في مجموعه.

III

أحاول، الآن، الإجابة عن سؤالين لاشك أن التحليلات السالفة قد وضعتهما على قراء لهم تكوين فلسفي مغاير لاتجاهي: ماهي الافتراضات المميزة للتقليد الفلسفي الذي أقر بانتمائي إليه؟ وكيف تندرج التحليلات السابقة ضمن هذا الاتجاه الفلسفي؟

١. فيما يخص السؤال الأول، أود أن أميز التقليد الفلسفي الذي أنتمي إليه بثلاثة ملامح: إنه يندرج ضمن فلسفة تأملية، ويبقى في منطقة الظاهراتية الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهيرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا.

وأقصد، إجمالا، بالفلسفة التأملية صيغة التفكير المنحدرة من الكوجيتو الديكارتي عبر كانط وفلسفة ما بعد كانط الفرنسية غير المعروفة كثيرا في الخارج، والتي كان جان نْبير، في نظري، هو مفكرها الأكثر تأثيرا. والمعضلات الفلسفية التي تعتبرها فلسفةٌ تأملية مّا المعضلات الأكثر جذرية، هي تلك المتصلة بإمكانية *فهم الذات* بوصفها ذاتا فاعلة لعمليات المعرفة، والإرادة، والتثمين، إلخ. والتفكير (التأملي) هو فعل العودة إلى الذات الذي من خلاله تمسك الذات الفاعلة، من جديد وداخل الوضوح العقلي والمسؤولية الأخلاقية، بالمبدإ الموحد للعمليات التي تتشتت داخلها وتنسى نفسها بوصفها ذاتا فاعلة. يقول كانط: "إن "أنا أفكر" يجب أن تتمكن من مصاحبة جميع تمثيلاتي". وفي هذه الصيغة تتعرف جميع الفلسفات التأملية على نفسها. لكن، كيف تعرف "أنا أفكر" نفسها، أو تتعرف بذاتها على نفسها؟ على هذا المستوى تمثل الظاهراتية -وأكثر منها الهيرمينوطيقا- إنجازا وتحويلا جذريا، في آنٍ، لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته. والواقع أن فكرة التأمل ترتبط بها الرغبة في شفافية مطلقة وفي تطابق تام للنفس مع الذات نفسها، بحيث يجعل من وعي الذات معرفة أكيدة تكون، بهذه الصفة، أكثر جوهرية من جميع المعارف الوضعية. وهذا المطلب الأساسي هو الذي ما انفكت الظاهراتية أولا ثم الهيرمينوطيقا تاليا، تحملانه إلى أفق أكثر بعدا على الدوام، كلما وفرت الفلسفة لنفسها أدوات للتفكير قادرة على أن ترضيها.

هكذا نجد هوسرل، في نصوصه النظرية الأكثر تأثرا بمثالية تذكرنا بمثالية فيخته، يفهم الظاهراتية على أنها، ليس فقط منهجا للوصف الجوهري لتمفصلات التجربة الأساسية

(الإدراكية) الخيالية، التعقلية، الإرادية، الخلاقية، إلخ)، بل بوصفها تأسيسا ذاتيا جذريا داخل الوضوح العقلي الأكثر اكتمالا. وعندئذ يرى في الاختزال المطبَّق على الموقف الطبيعي، استيلاء على امبراطوريةٍ حاسَّةٍ حيث كل مسألة متعلقة بالأشياء في حد ذاتها قد أُبْعِدت وذلك بوضعها بين مزدوجتين. امبراطورية الحاسة هذه، وقد حررت من كل مسألة حدثية، هي التي تكوِّن الحقل ذا الامتياز للتجربة الفينومينولوجية، والموضع البالغ الجودة للحدس. وبعودة هوسرل إلى ديكارت، بعيدا عن كانط، نجده يقول بأن كل إدراك للتعالي مريب وموضع شك، لكن المثولية للنفس مؤكدة. وبهذا الإثبات تبقى الظاهراتية فلسفة تأملية.

على أن الظاهراتية، في ممارستها الفعلية وليس على مستوى التنظير الذي تطبقه على نفسها وعلى تطلعاتها النهائية، تسجل ابتعادا، أكثر مما هو تحقيق، عن الحلم المتصل بالتأسيس الجذري ضمن شفافية الذات الفاعلة مع نفسها. والاكتشاف الكبير للظاهراتية، وحتى مع شرط الاختزال الفينومينولوجي نفسه، يبقى هو القصدية، أي في معناها الأقل تخصصا، أولوية الوعي بشيء على الوعي بالذات. غير أن هذا التعريف للقصدية لا يخلو من ابتذال. وتعني القصدية، في معناها الدقيق، أن *فعل* استهداف شيء ما، لا يتحقق هو ذاته إلا من خلال الوحدة القابلة للتمييز وإعادة التمييز *للمعنى* المقصود، وهو ما يدعوه هوسرل الوعي الإدراكي (le noème) أو الارتباط المتبادل القصدي للهدف الذي هو موضع الوعي الإدراكي. وفضلا عن ذلك تنضاف إلى ذلك الوعي الإدراكي في شكل *طبقات* متراكبة، نتيجةُ نشاطات تركيبية يسميها هوسرل "تكوين" (تكوين الشيء، تكوين الفضاء، تكوين الزمان، إلخ). إلا أن عمل الظاهراتية الملموس -وبالأخص في الدراسات المخصصة لتكوين الشيء- يكشف، عن *طريق* الارتداد، طبقات هي دائما أكثر جوهرية وحيث التركيبات النشطة تحيل دوما إلى تركيبات سالبة، مستسلمة ودائما أكثر جذرية. على هذا النحو، تكون الظاهراتية مأخوذة في حركة لا منتهية من "أسئلة بالمقلوب" داخلها يتلاشى مشروعها المتصل بالتأسيس -الذاتي الجذري. وحتى الأعمال الأخيرة المخصصة *لعالم-الحياة* تعين بهذه التسمية أفقا من المباشرية هو خارج الإدراك إلى الأبد. إن مفهوم العالم المعيش (Lebenswelt©) لا يعطى أبدا وهو دائما مفترض. إنه الجنة الضائعة للظاهراتية. وبهذا المعنى استطاعت هذه الأخيرة أن تنتهك فكرتها الخاصة الموجِّهة من خلال محاولة تحقيقها. وهذا هو ما يشكل عظمة عمل هوسرل المأسوية.

باسحضارنا لهذه النتيجة المفارقة، نستطيع أن نفهم كيف تمكنت الهيرمينوطيقا من أن تنزرع داخل الظاهراتية، وأن تحافظ، إزاءها، على نفس العلاقة المزدوجة التي تحافظ عليها الظاهراتية تجاه مثلها الأعلى الديكارتي والفيختي. لأول وهلة، يبدو أن سوابق الهيرمينوطيقا تجعلها غريبة عن التقليد التأملي وعن المشروع الظاهراتي. وبالفعل، فإن الهيرمينوطيقا قد ولدت -أو بالأحرى بعثت- في عهد شلايرماخر نتيجة لانصهار تفسير التوراة بفقه اللغة الكلاسيكي وبأحكام القضاء. وهذا الانصهار بين شعب معرفية متعددة، استطاع أن يتم بفضل انقلاب كوبرنيكي قدّم سؤال *ما الفهم*؟ على سؤال معنى هذا النص أو ذاك، أو معنى هذه الفئة أو تلك من النصوص (المقدسة أو الدنيوية، الشعرية أو القانونية). هذا البحث عن الفهم (Verstehen) هو الذي أدى، بعد قرن من الزمن، إلى الإلتقاء بالسؤال الظاهراتي بامتياز، أي تمحيص المعنى القصدي للأفعال الفكرية. صحيح أن الهيرمينوطيقا استمرت في حمل انشغالات مغايرة لانشغالات الظاهراتية الملموسة. فبينما كانت هذه الأخيرة تطرح سؤال المعنى، بالأحرى، في بعده المعرفي والإدراكي، فإن الهيرمينوطيقا كانت تطرحه، منذ ديلتاي، في أبعاد التاريخ والعلوم الإنسانية. إلا أنه كان، من الجهتين، نفس السؤال الأساسي عن العلاقة بين *المعنى والذات*، بين *معقولية* الأول وتأميلة الثانية.

وعندئذ ظهرت الدائرة الهيرمينوطيقية الشهيرة بين المعنى "الموضوعي" بنص ما، وبين ما قبل فهمه من لدن قارئ متفرد، وكأنها حالة خاصة للترابط الذي أسماه هوسرل بالترابط العقلي-الفكري (noético-noématique).

إن التجذير الظاهراتي للهيرمينوطيقا لا يتوقف عند تلك القرابة العامة كثيرا، بين فهم النصوص والعلاقة القصدية لوعي ما بمعنى يواجهه. فثيمة *العالم المعيش* Lebenswelt التي صادفتها الظاهراتية بالرغم منها على نحو ما، تتحمل الهيرمينوطيقا ما بعد الهايدغيرية مسؤوليتها، لا كراسب بل بوصفها شرطا أول. وكوننا قبل كل شيء، نوجد في عالم وننتمي إليه انتماء مشاركا يتعذر دحضه، هو ما يجعلنا قادرين، في حركة تالية على أن نتعارض مع أشياء نتطلع إلى تكوينها والتحكم فيها عقليا. وللفهم عند هايدغر، دلالة أونطولوجية. إنه جواب كينونة ملقاة في العالم تشق فيه *طريقها* عن طريق عرض إمكاناتها الأكثر خصوصية. والتأويل، بالمعنى التقني لتأويل النصوص، ما هو إلا توسيع وتفسير لهذا الفهم الأنطولوجي المتضامن دوما مع كينونة ملقاة مسبقا. وعلى هذا النحو، تكون علاقة الذات بالموضوع التي ظل هوسرل خاضعا لها، مرتبطة بالإقرار بعلاقة أونطولوجية أكثر بدائية من كل علاقة للمعرفة.

هذا الانتهاك للظاهراتية من لدن الهيرمينوطيقا يستدعي انتهاكا آخر: "الاختزال" الشهير الذي يشق به هوسرل "معنى" عمق الوجود الذي فيه ينبثق الوعي الطبيعي، لا يمكنه بعدُ أن يكون إشارة فلسفية أولى. إنه يتلقى، منذ الآن، دلالة إبستمولوجية منحرفة: إنه إشارة ثانية لإنجاز التباعد -وبهذا المعنى، نسيان التجذير الأول للفهم- الذي تكتسبه جميع العمليات المتوخية للموضوعية، المميزة سواء للمعرفة التبسيطية أو للمعرفة العلمية. غير أن هذا التباعد يفترض الانتماء المشارك الذي به نكون في العالم قبل أن نكون ذواتا فاعلة تعترضنا موضوعات لنحكم عليها ونخضعها إلى التحكم العقلي والتقني. هكذا، فإن الهيرمينوطيقا الهايدغرية والتي بعدها، إذا كانت هي وارثة الظاهراتية الهوسرلية، فإنها في نهاية الأمر قلب لها بالقدر نفسه الذي تكون فيه تحقيقا لها.

إن العواقب الفلسفية لهذا القلب كبيرة الأهمية. ونحن لا نستطيع أن نبصرها إذا اقتصرنا على إبراز المحدودية التي تحول دون الوصول إلى مثل أعلى لشفافية الذات الفاعلة مع نفسها. وفكرة المحدودية والتناهي تظل، في حد ذاتها، مبتذلة، بل وغثة. وفي أحسن الحالات، لا تزيد على أن تعلن بكلمات سالبة إقلاعَها عن كل مغالاة (hubris)، وعن كل تطلع للذات الفاعلة نحو التأسُّس على نفسها. إن اكتشاف حقِّ سبْق الكينونة في العالم بالنسبة لأي مشروع للتأسيس وبالنسبة لأي محاولة تبرير أخيرة، يجد مجددا كل قوته عندما نستخلص منه النتائج الإيجابية التي ستحظى بها إبستمولوجيا الأونطولوجيا الجديدة للفهم. وباستخلاصي لهذه النتائج الإبستمولوجية، سأنقل جوابي من السؤال الأول إلى ثانيهما وهما السؤالان اللذان طرحتهما في مستهل الفقرة الثالثة من هذه المحاولة. وألخص تلك النتيجة الإبستمولوجية في الصيغة التالية: لا يوجد فهم للذات بدون أن يكون *موسطا* بعلامات، أو رموز، أو نصوص. ويتطابق فهم الذات في نهاية الأمر، مع التأويل المطبَّق على هذه المصطلحات الوسيطة. ذلك أن الانتقال من إحداها إلى الأخرى يجعل الهيرمينوطيقا تتحرر تدريجيا من المثالية التي حاول هوسرل أن يماهي بها الظاهراتية. لنتابع، إذن، مراحل هذا التحرر.

الوساطة *بالعلامات*: يقع التأكيد هنا، على الشرط *اللغوي* أصلا لكل تجربة بشرية. فالإدراك مقول، والرغبة مقولة. وقد أوضح ذلك، من قبل، هيغل في كتابه *"ظاهراتية الروح"*. واستخلص فرويد من ذلك نتيجة أخرى، وهي أنه ما من تجربة انفعالية مكتومة بشدة أو مخبأة أو ملتوية إلا ويمكن نقلها إلى وضوح اللغة والكشف عن معناها الخاص بفضل وصول الرغبة

إلى منطقة اللغة. والتحليل النفساني، بوصفه علاجا بالكلام، لا يعتمد على فرضية مغايرة لهذا الجوار الأساسي بين الرغبة والكلام. وبما أن الكلام يكون مفهوما [عند المتكلم] قبل التلفظ به، فإن أقصر سبيل بين الذات وذاتها هو كلام الآخر الذي يجعلني أجتاز فضاء العلامات المفتوح.

الوساطة *بالرموز*: أقصد بهذا المصطلح، العبارات ذات المعنى المزدوج التي زرعتها الثقافات التقليدية فوق تسمية "عناصر" الكون (النار، الماء، الريح، الأرض، إلخ.)، وتسمية "أبعاده" (ارتفاع، عمق، إلخ.)، و"مظاهره" (ضوء، ظلمة، إلخ.). فهذه العبارات المزدوجة المعنى تتنضد وتتخلل هي نفسها الرموزَ الأكثر كونية، وتلك الخاصة بثقافة واحدة وتلك التي هي من إبداع مفكر خاص، بل والمتعلقة بعمل مُتفرّد. وفي هذه الحالة الأخيرة، يختلط الرُمز بالاستعارة الحيّة. لكن، بالمقابل، قد لا يكون هناك إبداع رمزيّ لا يتجذّر آخرَ الأمر في العمق الرمزي المشترك للإنسانية. ولقد رسمتُ أنا نفسي، منذ أمد، خطوطاً عامة *لرَمْزية الشرّ*، تَنْبني كلها على هذا الدُور الوسيط لبعض العبارات المزدوجة المعنى، مثل الدنَس، السقوط، الانحراف، المتصلة بالتفكير في الإرادة السيئة؛ بل إنني اختزلتُ، في تلك الفترة، الهيرمينوطيقا إلى تأويل الرموز، أي إلى تفسير المعنى الثاني -المستَتِر غالباً- لتلك العبارات المزدوجة المعنى.

ويظهر لي اليوم، أن ذلك التعريف للهيرمينوطيقا بتأويل الرموز، هو تحديد ضيّق، وذلك لسببيْن سيَقُودانِنا من الوساطة بالرموز إلى الوساطة بالنُّصوص. أولاً، ظهر لي أنّ رمزيةً تقليدية أو خاصّةً لا تَبِينُ عن مَواردها من *تعدُّد المعاني* (plurivocité) إلاّ في سياقات خاصة وإذن على صعيد نَصٍّ كامل، مثل قصيدة شعرية. ثم إن نفس الرمزية تعطي، فيما بعد، مجالاً لتأويلاتٍ متنافسة بل ومُتعارضة بالتقابل حَسبَ ما إذا كان التأويل يستهدف اختزال الرمزية عند قاعدتها الحَرْفية ومَنابعها اللاأواعية، أو عند حوافزها الاجتماعية أو يقصد تكثيفها بحَسب طاقَتها الكبيرة للمعنى المتعدِّد. في الحالة الأولى، تَرْمي الهيرمينوطيقا إلى إزالة الوَهْم عن الرمزية من خلال كشف القُوَى غير المعترَف بها المستَتِرة داخلها؛ وفي الحالة الثانية، تَقْصد الهيرمينوطيقا إلى إعادة تَجميع المعنى الأكثر ثراءً وسُمُوّاً وروحانية. لكن صراع التأويلات هذا، يَبِينُ عن نفسه أيضا على المستوي النَّصيّ.

ينتُج عن ذلك أن الهيرمينوطيقا لا يمكن بَعدُ أن تُعَرَّف فقط بأنها تأويل للرموز. إلا أنه يجب الاحتفاظ بهذا التعريف بِصفته يدلّ على مرحلة ما بيْن الاعتراف العام بالطابع اللّغوي

للتجربة وبين التحديد الأكثر تقنية للهيرمينوطيقا بوساطة التأويل النصيّ. فضلاً عن ذلك، فإن هذا التعريف يُسهم في تبْديد وَهْم وجودِ معرفةٍ حدسية للذات إذْ يفرض على فهْم الذات انعراجاً كبيراً من خلال ذخيرة الرموز المنقولة بواسطة الثقافات التي في أحضانها جِئنا، في آنٍ، إلى الوجود والكلام.

وأخيرا الوساطة *بالنصوص*: لأول وهْلة، تبدو هذه الوساطة محدودة أكثر من الوساطة بالعلامات وبالرموز التي يمكن أن تكون شفوية فقط، أو حتّى غير لفظية. ويظهر أن الوساطة بالنصوص تَقْصر مجال التأويل على الكتابة والأدب وذلك على حساب الثقافات الشفهية. وهذا صحيح، إلاّ أن ما يفقدُه التعريفُ في الامتداد يكسبُه في الكثافة. فالكتابة تفتح، فعلاً، مصادر أصيلة أمام الخطاب كما حدّدناه في الصفحات الأولى من هذه الدراسة، وذلك أولاً، لأنها تُطابقه مع العبارة (أحد يقول شيئاً عن شيء لأحدٍ آخر)، وثانيا لأنها تُميّزُه بتأليف مُتتاليات من العبارات في شكلِ مَحْكيٍّ أو قصيدة أو محاولة. وبفضل الكتابة يكتسب الخطابُ استقلالاً ذاتيا دلالياً ثلاثياً: تُجاه قَصْد المتكلم، وتُجاه تلقي حُضور بُسطاء، وتُجاه الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تُنْتِجُه. بهذا المعنى يَنتزع المكتوبُ نفسه عند حدود الحوار المُتواجِه ويصبح هو شَرْط *صيرورة الخطاب نصا*. ويبقى على الهيرمينوطيقا استكشاف استتباعات صيرورة-النص هذه لاستعمالها في التأويل.

إنّ النتيجة الأكثر أهمية هي أنه وُضِع حدٌّ، نهائيا، للمثَل الأعلى الديكارتي والفيخْتي، وجزئيا الهوسرلي، المتعلق بشفافية الذات الفاعلة مع نفسها. ونشير إلى أن الانعطافة بوساطة العلامات والرموز هي، في آنٍ، مُكثّفة ومُشوّهة بسبب هذه الوساطة عن طريق نصوص تُنْتَزع من الشرط البَيْن-ذاتي للحوار. إن قَصد الكاتب لم يَعُد معطىً مباشرةً كما هو الشأن في قصد المتكلم داخل كلام صادق ومُباشر. إنه يجب إعادةُ تكوينه في نفس الوقت مع دلالة النّص نفسه وكأنه الاسم الخاص الذي نُطلقه على الأسلوب المتفرّد للعمل الأدبي. لم يَعُد الأمر يتعلق، إذن، بتحديد الهيرمينوطيقا على أنها تطابقٌ بين عبقرية القارئ وعبقرية الكاتب. ذلك أن قَصد الكاتب الغائب عن النّص، هو نفسه الذي أصبح سؤالاً هيرمينوطيقياً. أمّا عن الذاتية الأخرى، ذاتية القارئ، فإنها من صُنع القراءة والنّص، بقَدر ما هي حاملة للانتظارات التي من خلالها يقترب القارئ من النص ويتلقّاه؛ لم يعد الأمر، أيضا، يتعلق بتحديد الهيرمينوطيقا على أنها أولويةُ الذاتية القارئة على النّص، وإذن تحديدها باستتيقا التلقي. إنه لا يفيد في شيء أن نُعوّض intentional fallacy (خداع مُتقَصّد) بـ: addective fallacy

(خداع عاطفي). ذلك أن فَهْم الذات يتمُّ أمام *النص* ويتلقى منه شروط ذاتٍ أخرى مغايرة للأنا التي تتصدّى للقراءة. إذن، لا واحدة من الذاتيتيْن، لا ذاتية الكاتب ولا ذاتية القارئ، هي أولى، بمعنى حضُور أصلي للذات مع نفسها.

بعد أن تخلّصت الهيرمينوطيقا من أولوية الذاتية، ما عسى أن تكون مهمتها الأولى؟ إنها، في نظري، البحث داخل النّص نفسه، من جهة، عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبنْيُن العمل الأدبي، ومن جهة ثانية البحث عن قُدرَة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويُولّد عالماً يكون فعلاً هو "شيء" النُّص "اللامحدود". إن الدينامية الداخلية والانقذاف الخارجي يُكوّنان ما أُسميه عمل النُّص. ومن مَهمة الهيرمينوطيقا أنْ تُعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنّص.

إنّنا نرى، الآن، الطريق الذي قطعناه منذ الافتراض الأول المتّصل بالفلسفة كَتأمُّل، ومن خلال الافتراض الثاني المتعلق بالفلسفة كظاهراتية، وصولاً إلى ثالث الافتراضات عن الوساطة بالعلامات، والرموز والنصوص.

إن الفلسفة الهيرمينوطيقية هي فلسفة تتحمل جميع مُقتضيات هذا الانعطاف الطويل الذي يتخلّى عن الحلم بوساطةٍ شاملة يغدو التأمل،في نهايتها، مساوياً من جديد للحدس العقلي داخل الشفافية مع النفس لذاتٍ فاعلة مُطلقة.

٢. يُمكنني، الآن، محاولة الإجابة على السؤال الثاني الموضوع آنفا. إذا كانت هذه هي الافتراضات المميِّزة للتقليد الفلسفي الذي ترتبط به أعمالي، فماهي،في نظري، مكانتها ضمن توسيع وتنمية هذا التقليد؟

للإجابة على هذا السؤال، يكفيني أن أُقرِّبَ التعريف الأخير الذي أعطيتُه لمهمّة الهيرمينوطيقا من النتائج المحصّلة في نهاية الجزء الثاني من هذه الدراسة.

قلتُ قبل قليل، بأن مهمة الهيرمينوطيقا مُزدوجة: إعَادة تشييد دينامية النص، داخلية النص، واسترداد قُدرة العمل الأدبي على أن ينقذفَ خارج تمثيل عالمٍ يُمكِنُني أن أُسْكُنه.

بهذه المهمة الأولى ترتبط، فيما يبدو لي، جميع تحليلاتي الرامية إلى تَمفْصل الفهم بالتفسير وتوثيقهما على مستوى ما أسميْتُه "معنى" العمل. وفي تحليلاتي لكلٍّ من المحكيّ والاستعارة، جاهدتُ على جبهتيْن: من جهة دَحَضتُ لا عقلانيةً للفَهم مباشرة ومُدْركَةً على أنها بِمثابة توسيع لمجال نُصوصٍ استبطانية من خلالها تُحلّق الذات الفاعلة داخل وَعيٍ غريب في

حالة المجابهة الحميمية. وهذا التوسيع غير المناسب يُبقي على الوَهْم الرومانسي بوجود رابطة فطرية مباشرة بين الذاتيتيْن المشركَتَيْن في العمل، ذاتية الكاتب، وذاتية القارئ. لكنني أدحض بنفس القوة عقلانيةَ شرح قد تُطبّق على النص التحليل البنيوي لأنساق العلامات التي لا تُميِّز الخطاب بل اللُغة. فهذا التوسيع غير المناسب أيضا يُولّد الوَهْم الوضعي بوجود موضوعية نصيَّة مُغلقة على نفسها ومستقلة عن كل ذاتية للكاتب أو للقارئ. هذان الموقفان الأحاديان، عارضتهما بِجدلية الفَهم والتفسير. أعني بالفَهم القدرة على أن نُعيد بأنفسنا ومع أنفسنا عَمَل تَبَنْيُن النص؛ وأقصد بالتفسير عمليةً من الدرجة الثانية تُضاف إلى هذا الفَهم وتتمثل في توضيح السُنَن المنحدرة من عمل التُبنين هذا الذي يُرافقه القارئ. وهذه المعركة على واجهتيْن ضد اختزال الفَهم إلى تحالُلٍ (intropathie) وضد اختزال التفسير إلى توليفِ مُلاءمةٍ تجريدية، يقودني إلى أن أعرِّف التأويل بهذه الجدلية نفسها القائمة بين الفهم والتفسير على مستوى "المعنى" الماثل في النَّص. وهذه الطريقة الخاصة في الإجابة عن مهمة الهيرمينوطيقا الأولى، لها فائدة كبيرة في نظري، وهي الحفاظ على الحوار بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، وهو حوار يُكسِّره كل منهما بطريقته، تَشْويهَا الفَهْم والتفسير اللّذان أدْحَضُهُما. وستكون هذه هي مساهمتي الأولى في الفلسفة الهيرمينوطيقية التي أَصْدُرُ عنها.

حرصتُ في الصفحات السابقة على أن أضع تحليلاتي "لمعنَى" الملفوظات الاستعارية و"لمعنَى" الحبكات السردية على خَلْفية نظرية الفَهْم (Verstehen)، محدودةً باستعمالها الإبستمولوجي وَفْق تقليد ديلتاي، وماكس ڤيبر. والتمييز بين "معنى" و"مرجع"، المطبَّق على هذه الملفوظات والحبكات، يُعطيني الحقَّ في أن أقتصر، مؤقتاً، على هذا المكسب للفلسفة الهيرمينوطيقية الذي لا أجد مطلقاً أنه تحطَّم بِسبب التوسيع اللاحق لهذه الفلسفة على يد هايدغر وغادامير باتجاه إلحاق النظرية الإبستمولوجية بالنظرية الأُنطولوجية للفَهم. وأنا لا أريد أن أنسى لا المرحلة الإبستمولوجية التي يبقى رهانُها هو حوار الفلسفة مع العلوم الإنسانية، ولا أن أغْفِل هذا التزحرح للإشكالية الهيرمينوطيقية الذي يؤكد، منذ الآن، على الكينونة -في- العالم وعلى الانتماء المشارِك الذي يسبق كلَّ علاقة تُقيمها ذاتٌ فاعلة بموضوع يُواجهها.

إنني أريد أن أضع، على خلفية الأنطولوجيا الهيرمينوطيقية الجديدة، تحليلاتي "لمرجعية" الملفوظات الاستعارية والحبكات السردية. وأعترف عن طواعية بأن هذه التحليلات تفترض دوْماً الاقتناع بأن الخطاب لا يكون قط من أجل مَجْده الخاص، بل هو يريد، في جميع

الاستعمالات، أن يحمل للُّغة تجربةً وطريقةً في سَكَنِ العالم والكينونة داخله، وهي طريقة تسبقه وتريد للخطاب أن يُعبر عنها. إن هذا الاقتناع بتَصدُّر كَينُونة تحتاج أن يُعبِّر عنها على قَوْلنا، هو ما يُفسر إصْراري على أن أكتشف داخل الاستعمالات الشعرية للُّغة، الصيغةَ المرجعية الخاصة بهذه الاستعمالات والتي من خلالها يستمر الخطابُ في قول الكينونة حتى عندما تبدو منسحبةً إلى ذاتها لِتحتفيَ بنفسها. وهذه الحميًا في كَسْر سياج اللغة حول نفسها، وَرِثْتُه عن كتاب هايدغر "كينونة وزمن" Sein und Zeit، وعن كتاب "*حقيقة ومنهج*" لغادامير. لكن، في المقابل، أجرؤ على الاعتقاد بأن ما أقترحُه من وصفٍ لمرجع الملفوظات الاستعارية والملفوظات السردية، يُضيف إلى هذه الحميًا الأنطولوجية تدقيقاً تحليلياً كانت بحاجةٍ إليه.

بالفعل، من جهة، ضمْن إطار ما أسميتُه الآن بالحميًا الأنطولوجية داخل نظرية اللغة، أبْذُل جهداً لإعطاء أهمية أنطولوجية للتَّطلُّع المرجعي للملفوظات الاستعارية: هكذا يمكن أن أغامر بالقول بأن رؤية شيء وكأنه، معناه أنني أريد أن أُظْهر *الكينونة-الشبيهة* (l'être-comme) للشيء. إنني أضع "مِثْل" (كأنّ) في موقع عارضٍ لِفعْل كان، وأجعل مِنْ يكون-مثل، المرجع النهائي للملفوظ الاستعاري. ولاشك أن هذه الأطروحة تحمل بصمةَ الأنطولوجيا ما بعد-الهايدغرية. لكن، منْ جهة ثانية، لا يمكن لتأكيد الكينونة-الشبيهة ب، أن تكون مفصولةً عن دراسة تفصيلية لصيغ الخطاب المرجعية، وتتطلب معالجة تحليلية خاصة للمرجع غير المباشر، على أساسٍ من مفهوم المرجع المتقطّع (Split reference) المأخوذ عن رومان جاكبسون. إنّ أطروحتي عن محاكاة العمل السردي، وتمييزي لمراحل المحاكاة الثلاث: ما قبل التشخيص، والتشخيص، وتحوير عالمِ الفِعل بواسطة القصيدة، يُعبران عن نفس الاهتمام المتمثل في ربط دقّة التحليل بالإقرار الأنطولوجي.

وهذا الاهتمام الذي عبّرتُ عنه يلتقي باهتمامي الآخر الذي أشرتُ إليه من قبل، وهو ألاَّ أُقيم تعارضا بين الفهم والتفسير على صعيد الدينامية الماثلة للملفوظات الشعرية. وإذا أخذ هذان الاهتمامان معاً، فإنهما يُعْرِبانِ عن أمنيتي، وأنا أعمل منْ أجل تقدم الفلسفة الهيرمينوطيقية، في أن أسهم، بأيِّ قدرٍ كان، في إيقاظ الاهتمام بهذه الفلسفة لدى الفلاسفة التحليليين.

I

من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية

ظاهراتية وهيرمينوطيقا:
انحدارا من هوسرل (*) ...

لا تتوخى هذه الدراسة أن تكون مساهمة في تاريخ الظاهراتية، أو في حفرياتها -بل بالأحرى استفهام حول مصير الظاهراتية اليوم. ثم، إذا كنت قد اخترتُ كمحكٍّ وأداة لطرح نظرية التأويل أو الهيرمينوطيقا العامة للمناقشة، فإن ذلك لا يعني أيضا أنني سأعوض دراسة تاريخية أحادية، بفصلٍ من التاريخ المقارن للفلسفة المعاصرة. ذلك أنني، حتى مع الهيرمينوطيقا، لا أريد أن أقوم بصفة مؤرخٍ، ولو للحاضر: فمهما كان استقلال التأمل الآتي في وجهة نظر هايدغر وغادامير على الخصوص، فالمراهَن عليه هو إمكانية استمرار التفلسف معهما وبعدهما- دون نسيان هوسرل. سيكون بحثي إذن جدلا في صميم هذه الإمكانية وتلك للتفلسف واستمراره[1].

أقترح للمناقشة الأطروحتين التاليتين:

الأطروحة الأولى: إن ما هدمته الهيرمينوطيقا، ليس الظاهراتية، إنما واحدة من تأويلاتها، أي تأويلها *المثالي* من طرف هوسرل نفسه؛ لذا سأتحدث من الآن فصاعداً عن المثالية الهوسرلية. وسآخذ كنقطة استدلال ودليل الـ Nachwort (*الخاتمة*) في Ideen (*الأفكار*)[2] وأُخضِع الأطروحات الرئيسية لنقد الهيرمينوطيقا.

ببساطة إذن، سيكون هذا القسم الأول تضاديا.

الأطروحة الثانية: فيما وراء التضاد البسيط، يوجد بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا، انتماء متبادل يحسن توضيحه. يمكن لهذا الانتماء أن يعترف به من الواحد منهما كما من الأخرى. تقوم الهيرمينوطيقا، من جهة، على أساس الظاهراتية، وهكذا تحتفظ بما تريد، مع ذلك، أن تبتعد عنه: بهذا *تبقى الظاهراتية افتراضَ الهيرمينوطيقا المتعذر تجاوزه.* كما لا يمكن للظاهراتية من جهة ثانية أن تؤسس نفسها دون *افتراض هيرمينوطيقي.*

I . النقد الهيرمينوطيقي للمثالية الهوسرلية

يهدف القسم الأول من هذا البحث إلى الوعي بالمسافة، إن لم يكن بالهوة، التي تفصل مشروع هيرمينوطيقا كل تعبير مثالي عن الظاهراتية. لن نصادف هنا سوى تطور الموقف المتضاد للمشروعين الفلسفيين المتعارضين. ونريد بالمقابل أن نحتفظ بأمكانية ألاّ تَعْبُر الظاهراتية كليا، باعتبارها كذلك، إلى واحد من تأويلاتها، حتى وإن كان تأويل هوسرل نفسه. فمثالية هوسرل، في نظري، تخضع لنقد الفلسفة الهيرمينوطيقية.

١. الأطروحات المبسَّطة للمثالية الهوسرلية

لدواعي مناقشة مبسَّطة بالضرورة، أخذتُ *خاتمة الأفكار* بمثابة وثيقةٍ نموذج للمثالية الهوسرلية. فهي تشكل، إلى جانب *التأملات الديكارتية*، التعبير الأكثر تضلعا عن تلك المثالية. لقد اقتطفت منها بعض الأطروحات التالية التي سأخضعها بالتالي لنقد الهيرمينوطيقا.

أ. إن مَثَل العلمية الأعلى الذي تدّعيه الظاهراتية، ليس على صلة مع العلوم، مع بديهياتها أو مع مشروعها التأسيسي: فال"مبرر الأخير" الذي يشكلها ينتمي إلى طراز آخر[٣].

لقد تأكدت هذه الأطروحة، التي تعبر عن إدعاء جذرية الظاهراتية، في أسلوب جدالي؛ إنها أطروحةُ فلسفةٍ مكافحة تبصر على الدوام عدوا مّا: سواء كانت الوضعية، الطبيعية،فلسفة الحياة أو الأنثروبولوجيا. وتبدأ من انتزاع لا يمكن أن ينضوي إلى برهنة مّا: من أين استنتجنا ذلك؟ من أسلوب إثبات الإدعاء الجذري الذاتي، الذي لا يتأكد إلاّ في نفي ما يمكن أن ينفيه هو. وعبارة الـ"تأسيس النهائي" هي الأكثر نموذجية في هذا الصدد، فهي تذكّر بتقليد الاستقلال الذاتي للفعل النقدي الكانطي؛ مثلما تعيَّن كذلك، باعتبارها "سؤالاً عكسيا"[٤]، استمراراً معيَّنا مع الأسئلة الأساسية التي تطرحها العلوم حول نفسها. ومع ذلك يعتبر تقدُّم الصعود إلى الحقيقة منسجما تماما مع كل بناء داخلي لأي علم: بالنسبة لأي علم

من علوم الحقيقة، "لا يمكن أبداً أن يكون هناك أي مفهوم غامض، إشكالي، أو نقيض"(٥). لا يعني هذا أنه لا وجود لأية "سبل" تستجيب لهاته الفكرة الفريدة؛ ففكرة البناء هي بالأحرى ما يضمن توازن وتقارب السبل (المنطقية، الديكارتية، النفسية، التاريخية، الغائية..إلخ). هناك "بدايات حقيقية"، أو قل "سُبلا باتجاه البداية"، أحدثها "الغياب المطلق للافتراض". لا جدوى إذن من التساؤل حول محفز بدايةٍ جذرية مماثلة، لا وجود لمبرر داخلي لحقل مّا حتى يتم تجاوزه إلى سؤال الأصل. بهذا المعنى يعتبر التبرير *"بناء ذاتيا"*.

ب. ينتمي *البناء الأساسي إلى نظام الحدس*؛ فالبناء يعني النظر، من هنا تؤكّد الخاتمةُ الأسبقيةَ، التي أثبتَها *البحث المنطقي* السادس، أسبقية الامتلاء بالنسبة إلى كل فلسفةِ إرجاعٍ أو بناء(٦).

المفهوم المفتاح في هذا الصدد، هو مفهوم *"حقل التجربة"*: كل غرابة الظاهراتية توجد هنا: المبدأ "حقلٌ" دفعةً واحدة، والحقيقة الأولى هي، دفعةً واحدة، "تجربةٌ". بخلاف كل "بناء تأملي" يتقرر السؤال الرئيسي في الرؤية. لقد تكلمت للتو عن الغرابة: أليس من المدهش، في الواقع، أنه برغم (وبفضل) نقد التجريبية، لا تكون التجربة، بالمعنى التجريبي بالضبط، صالحة للتجاوز إلاّ في "تجربة" مّا؟ إن ترادف التجربة هذا، يعني أن الظاهراتية لا تحتدّ في خارجٍ مّا، في عالم آخر، بل في مكان التجربة الطبيعية ذاته، مادامت هذه الأخيرة تجهل معناها. إذن، مهما كان التشديد قويا على *طابع القبْلية*، على الإرجاع في عالم الأفكار (eidos)، على دور التغيّرات الميّالة إلى الخيال وحتى على نظرية الـ"إمكانية" -فإن طابع التجربة هو المشدَّد عليه ثانية ودوماً (حسبُنا أن ننظر مليا في عبارة الـ"إمكانية الحدسية")(٧).

ج. *مكان الحدسية التامة هو الذاتية. كل تعالٍ مريبٌ، المثولية وحدها هي الأكيدة.* هي ذي نفسها أطروحة المثالية الهوسرلية. كل تعالٍ مريب لأنه يفيض عن العناصر (Abschattungen)، "مُجْملاً" أو "جانبيا"، بحيث أن نقطة إلتقاء هذه العناصر محتملة على الدوام، وأن هذا بإمكانه أن يُخْدَع بالتنافر؛ ذلك لأن الوعي يمكنه أن يشكّل فرضية مُغالية ذات تنافر جذري في المظاهر، وهي فرضية "تدمير العالم" نفسها. لا ريبة في المثولية لأنها لا تمنح نفسها "جانبيا"، "مجملا"، لأنها لا تحتمل أيُّ احتمال، بل تسمح بصدفة التأمل وحدها لما عِيشَ "لِتوِّه".

د. *ليست الذاتية وقد رُفِّعَتْ بهذا الشكل إلى مصافِّ الاستعلائي، الوعي التجريبي وموضوع علم النفس*. ومع ذلك، فالظاهراتية وعلم النفس الظاهراتي متوازيان ويشكّلان "زوجاً" يشير باستمرار الصراعَ بين علمين، واحد استعلائي، وآخر تجريبي. وحده *الاختزال يميز ويفصل بينهما*.

على الظاهراتية هنا أن تقاوم سوءَ فهمٍ لا ينفك يولد، سوء فهم تُحْدِثُه هي نفسها. إن لـ"حقل تجربة" الظاهراتية في الحقيقة، مماثَلة بنيوية مع التجربة غير المختزلة؛ ومبرر هذا التشاكل يكمن في القصْدية نفسها (كان بْرينْطانو قد اكتشف القصدية دون أن تكون له معرفة بالاختزال وكان *البحث المنطقي* الخامس ما يزال يعرِّفها بعبارات تناسب الظاهراتية بالمعنى الحقيقي للكلمة كما تناسب علم النفس القصدي). بالإضافة إلى ذلك، فإن الاختزال يعمل "ابتداء من الموقف الطبيعي": تفترض الظاهراتية الاستعلائية مسبقا إذن، بشكل معيّن، ما تتجاوزه وتردده باعتباره هو *نفسه*، وإن كان ذلك *في موقف* آخر. لا يكمن الاختلاف إذن في السمات الوصفية، بل في القرينة الأنطولوجية، في *"صلاحية ما يتعلق بالكينونة"*. يلزم، باختصار، "إضاعة"[٨] الصلاحية الحقيقية (Als Reals) وهدم الواقعية النفسية. غير أن ذلك لا يتم دون صعوبات، إذا لم نكن مُجْبَرين على فهم أنه لابد من إضاعة العالم، الجسد، الطبيعة، وهو ما سيجعل من الظاهراتية نفيا للعالم. المفارق هو أنه مقابل هذه الإضاعة ينكشف العالم بالضبط كـ"معطى قبلي"، "يوجد" الجسد حقا، وتظهر الطبيعة *كـ"ممكن وجودها"*. فالاختزال لا يحدث إذن بيننا وبين العالم، بين الروح والجسم، بين العقل والطبيعة، بل من خلال المعطى القبلي، الموجود وممكن الوجود، التي تكفّ (كلها) عن الانطلاق من ذاتها وعن السقوط في شرك "الإيمان بالكينونة" (seinsglaube) الأعمى، لتصبح *معنى*، معنى المعطى القبلي، معنى الموجود، معنى ممكن الوجود. هكذا تكون الجذرية الظاهراتية التي تزاوج بين الذاتية الاستعلائية والأنا التجريبية هي نفس الجذرية التي تحوِّل "الإيمان بالكينونة" إلى مضَافِ وعيٍ إدراكيٍّ لعملية التفكير. وهكذا يتميز العقلي (المتعلق بعملية التفكير)، أو الفكارية(علم الأفكار)، عن علم نفسٍ مّا. ويصير مُحتواها (Gehalt) واحدا: الظاهراتي، هو النفسي "مختزلاً". هنا يكمن مبدأ "التوازي"، أو بتعبير أحسن، مبدأ "التطابق" بين هذا وذاك. هنا أيضا يوجد مبدأ اختلافهما: لأن "ارتداداً" مّا -الارتداد الفلسفي- يفرق بينهما.

هـ. الوعي الذي ينمّي إشراكات أخلاقية خاصة: تلك التي بها يعتبر التأمل فعل الأنا المسؤول مباشرة.

هذا الفارق الأخلاقي الدقيق الذي يبدو أن عبارة "*مسؤولية الأنا الأخيرة*" تقحمه في المضمونية التأسيسية، ليس المتناف التطبيقي لمشروع يبدو أنه سيكون إبستمولوجيا صرفاً: فعملية القلب التي ينفلت بها التفكير من الموقف الطبيعي هي في الآن ذاته -من نفْس النَّفس، إذا جاز التعبير- إبستمولوجية وأخلاقية. الارتداد الفلسفي هو الفعل المستقل للغاية. وما كنا قد اصطلحنا عليه بالفارق الأخلاقي الدقيق مُشرك إذن في الفعل التأسيسي، في النطاق الذي لا يمكن لهذا الفعل أن يكون سوى فعل موقفيٍّ-ذاتي.

إن الطابع الإثباتيّ الذاتي للتأسيس يشكّل الذاتَ الفلسفية في الذات المسؤولة. هي الذات المتفلسفة، باعتبارها كذلك.

٢. الهيرمينوطيقا ضد المثالية الهوسرلية:

من الممكن أن نقابل الهيرمينوطيقا، أطروحةً أطروحة، وليس، بدون شك، مع الظاهراتية في عمومها وباعتبارها كذلك، بل مع المثالية الهوسرلية. هذا الـ"متناقض" هو الطريق الضروري إلى علاقة "جدلية" حقيقية بين هذا وذاك.

أ. يبلغ هدفُ العلمية، الذي اعتبرته المثاليةُ الهوسرلية تبريراً أخيراً، حدَّه الأساسي في الشرط الأنطولوجي للفهم.

يمكن أن يُشْرَح هذا الشرط الأنطولوجي كهدفٍ. آنئذ لن يكون هذا المفهوم هو أول ما سأفحصه؛ ذلك أنه يحدِّد، في عبارات سلبية، شرطاً إيجابيا تماما، والذي سيُشْرَحُ أحسن بمفهوم الانتماء. ويحدِّدُ هذا الأخير بطريقة مباشرة الشرطَ المتعذر عبوره بالنسبة لكل مشروع في ما هو تبريريّ أو تأسيسيّ. علماً بأنه كان دوماً مسبوقا بعلاقة تحتمله. أهي العلاقة بالموضوع؟ على وجه الدقة لا. إن أول ما تطرحه الهيرمينوطيقا في المثالية الهوسرلية، هي كونها سجَّلتْ اكتشافَها الهائل والمستحيل تجاوزه، للقصدية، في تصوّر يُضْعِف من مداها، أي في علاقة ذات -موضوع. في هذا التصور برز اقتضاء البحث عما يصنع وحدة معنى الموضوع ووحدة بناء هذه الوحدة في ذاتية مؤسِّسة. أول تصريحٍ للهيرمينوطيقا كان لقول أن إشكالية الذاتية تفترض قبلها علاقة تضمين تضمّ الذات المستقلة زعماً والموضوع المقابل زعماً. إنها علاقةٌ تضمينيّة أو مهيمنة اصطُلح عليها هنا بالانتماء. فمثولية الانتماء الأنطولوجي القبلية

تعني أن سؤال التأسيس لا يمكن له أبداً أن يكون مجرد مطابقة مع سؤال التبرير الأخير. مؤكد أن هوسرل كان أول من أثار اللاتعاقب، الناتج عن تعليق الحكم (l'époché)، الحاصل بين مشروع التأسيس الاستعلائي والعمل الداخلي الخاص بكل علم في طور إنشاء أسسه الخاصة، زد على ذلك، أنه لا يكفُّ عن تمييز اقتضاء التبرير المفروض من طرف الظاهراتية الاستعلائية للنموذج الذي بنته *الرياضيات العامة* مسبقا. وفي هذا، كما سنشير إلى ذلك لاحقا، يطرح الشروطَ الظاهراتية للهيرمينوطيقا. غير أن الهيرمينوطيقا تريد بالضبط أن تجذّر الأطروحة الهوسرلية بصدد اللاتعاقب بين تأسيس استعلائي وبناء إبستمولوجي. فبالنسبة لها (أي للهيرمينوطيقا) ما يزال سؤال التأسيس الأخير ينتمي إلى نفس فلك التفكير المُسْقَط، طالما أن هدف العلمية لم تتم مساءلته باعتباره كذلك. إن السؤال هذا، هو ما يعيد من فكرة العلمية إلى الشرط الأنطولوجي للانتماء الذي به تكون للذي يتساءل حصَّةٌ في الشيء المتساءَل عنه نفسه.

هذا الانتماء هو الذي أُدْرِك بالتالي كهدف للمعرفة. فالفارق السلبي الضئيل الذي يوحي بكلمة الهدف نفسها، لا يُقْحَم مع ذلك في علاقة الانتماء الايجابية كلها - *والتي هي التجربة الهيرمينوطيقية ذاتها* - إلاّ لكون الذاتية قد رفعت مسبقا من زعمها على أنها التأسيس الأخير. هذا الزعم، هذه المغالاة وهذا الإفراط (hubris) يُظْهِرون آنئذ، بشكل متناقض، علاقةَ الانتماء كهدف.

لقد عبّر هايدغر عن هذا الانتماء بلغة الكينونة في العالم. والمفهومان متساويان. فعبارة "الكينونة في العالم" تشرح جيدا أوليةَ قلقِ وخاصيّةِ أفقِ ما نحن مرتبطون به. الكينونة في العالم هو ما يتقدم بالطبع على التأمل، وفي نفس الآن يتم تجريب أولية المقولة الأنطولوجية *للكينونة هنا* (Dasein) التي هي نحن، على المقولة الابستمولوجية والنفسية للذات التي تتثبّت. وبرغم عمق معنى عبارة "الكينونة في العالم"، فقد فضّلتُ عليها، على إثر غادامير، مفهوم الانتماء الذي يطرح على الفور الصراعَ مع علاقة ذات-موضوع ويمهّد الدخولَ البعدي لمفهوم المباعَدة الذي يتكامل معه جدليا.

ب. تبعا للمقتضى الهوسرلي بعودة الحدس، تُرفَض حاجةُ كل فهم إلى أن يكون موسَّطاً بتأويل مّا.

لاريب في أن هذا المبدأ قد استُعير من إبستمولوجيا العلوم التاريخية. فهو ينتمي على هذا النحو، إلى الحقل الابستمولوجي الذي حدّده شْلايرماخر (Schleiermacher) وديلتاي

(Dilthey) . لكن إذا كان التأويل مجرد مفهوم تاريخي هيرمينوطيقي، فإنه سيبقى كذلك إقليميا مثل "علوم العقل" نفسها. غير أن استعمال التفسير في العلوم التاريخية-الهيرمينوطيقية ليس سوى نقطة رَسْوِ مفهومٍ كونيّ للتفسير ذي امتداد شبيه بامتداد الفهم، وبالتالي، بامتداد الانتماء. بهذه الصفة، يتجاوز المنهجية البسيطة للتأويل وفقه اللغة، ويعيّن عمل التبيين الذي يرتبط بكل تجربة تأويلية. وبحسب ملاحظة هايدغر في كتاب "كينونة وزمن" ، فإن الـ Auslegung (التبيين) هو "نمو الفهم" تبعا لبنية "بصفته" (Als) [٩]. لكن، بفحص وساطة الـ"بصفته" على هذه الطريقة، "فإن التبيين لا يحوّل الفهم إلى شيء آخر، إنما يجعله يصير نفْسَه" (Ibid).

إن تبعية التأويل هاته للفهم، تشرح أن التبيين بدوره يتقدم دوماً على التفكير وأنه سبْق لكل تأسيس موضوع من طرف ذاتٍ أعلى. هذه الاسبقية تتجلى على هذا الصعيد في "نظام السبْق" الذي يحول دون أن يكون التوضيح ضمّاً لاحتمالٍ معطى سلفا، دون افتراض قبلي؛ فهو (أي النظام) يسبق موضوعه في صورة المكتَسَب (Vorhabe)، النظرة الأولية السبق (Vor-schit) والمعنى الأولي (Vor-Meinung) [١٠]. المهم هو أن نشدّد على أنه من غير الممكن أن نراهن على بنية الـ"بما أنّ"، دون المراهنة كذلك على بنية السبق. فمفهوم الـ"معنى" يخضع لهذا الشرط المزدوج للبصفته (Als) والقبْل (Vor) : "إن المعنى المبْنَيَن بالاكتساب، النظرة الأولية والسبْق، يمثل بالنسبة لكل مشروع الأفقَ الذي انطلاقا منه يصير كل شيء مفهوما بصفته كذا وكذا"[١١]. هكذا يعتبر مجال التأويل شاسعا شساعة مجال الفهم، الذي يغطي كل إسقاط للمعنى في حالة مّا.

تختبر كونية التأويل ذاتَها بطرق شتى. والمألوف جداً من تطبيقاتها هو استعمال "اللغات الطبيعية" نفسُه في حالة التحدث. وخلافا لـ"لّغات الجيدة"، المركبة تبعا لمقتضيات المنطق الرياضي، والتي تعتبر ألفاظُها الأساسية محددة بطريقة بدهية، فإن استعمال اللغات الطبيعية يقوم على قيمة تعدُّدِ معاني الكلمات. تحتوي كلمات اللغات الطبيعية في مناطقها الدلالية على طاقة معنوية [نسبة إلى المعنى] لم يستنفدها أي استعمال حالي، لكنها تنذر بأنها مخرَّقة على الدوام ومحددة بالسياق. وبوظيفة المعنى الانتخابية هذه، يتوحَّد التفسير بالمعنى الأكثر بساطة لهذه الكلمة. التأويل هو الصيرورة التي يحدِّد بها المتحدثون في لعبة السؤال والجواب، على نحو مشترك، القيمَ السياقية التي تُبنْيِنُ حديثهم. إذن قبل أي تقنية (Kunstlehre) تجعل التفسير وفقْهَ اللغة كعلم مستقل، هناك تقدُّمٌ تلقائي للتفسير ينتمي لتمرين الفهم في حالة من الحالات الأكثر فطرية.

غير أن التحدث يقوم على علاقة أحدٌ من أن تشمل مجموع مجال التُّبيين. فالتحدث، أي العلاقة الحوارية، يوجد في حدود المقابلة التي تعني وجهاً لوجه. والترابط التاريخي الذي يغلّفه غايةً في التعقيد بشكل غريب. فالعلاقة البين ذاتية (الاستنباطية) *القصيرة* تجد نفسها متناسقة، داخل الترابط التاريخي، مع علاقات استنباطية *طويلة* متنوعة، تنقلها مؤسساتٌ متعددة،أدواراً اجتماعية وحجج جماعية فرعية (جماعات، طبقات، أمم، أعراف ثقافية، إلخ). وما يضم *طرفيْ* هذه العلاقات الاستنباطية *الطويلة*، هو نقلٌ أو تقليد تاريخي مّا، لا يمثل فيه الحوار إلا الجزء. من هنا يمتد التبيين بغرابة إلى ماهو أبعد من الحوار ليتكافأ مع الترابط التاريخي الأكثر اتساعاً.

في هذا الاستعمال للتبْيين على صعيد نقل تقليد تاريخي مّا، ترتبط الوساطة بالنص، أي بالتعابير المثْبَتَة كتابةً، وكذلك بكل الوثائق والآثار ذات الصيغة الأساسية المشتركة مع الكتابة. هذه الصيغة المشتركة التي تشكِّل النصَّ باعتباره نصا هي أن المعنى المتضمَّن فيه قد أمسى *مستقلا* إزاء قصد الكاتب، إزاء حالة الخطاب الأولى والمرسَل إليه الأول. وتمثل النية، الوضع والمرسل إليه الأصلي موقع ميلاد النص. منذئذ تُفتح إمكانياتُ تأويل متعددة من طرف النص الذي تحرر هكذا من موقع ميلاده. وفيما وراء تعددية معاني الكلمات في التحدث، تنجلي تعددية معاني النص الذي يدعو إلى قراءة متعددة. إنها لحظة التأويل بالمعنى التقني *لتفسير النصوص*. هي كذلك لحظة الحَلَقة الهيرمينوطيقية بين الفهم المراهَن عليه من طرف القارئ واقتراحات المعنى التي فتحها النص نفسه. ويكمن شرط الحلقة الهيرمينوطيقية الأهم، في بنية ما قبل الفهم الذي يتوقف على علاقة كل تبيين بالفهم الذي يستبقه ويحتمله.

بأي معنى يتعارض هذا النمو، أي نمو كل فهم في التأويل، مع مشروع التأسيس الهوسرلي *الأخير*؟ جوهريا، في كون كل تأويل يضع المفسِّر *في الوسط* (in medias res) وليس في البداية أو في النهاية أبداً. نصل، بمعنى من المعاني، إلى وسط حديث كان قد بدأ ونحاول خلاله أن نتوجَّه شطراً مّا حتى نتمكن بدورنا من المساهمة. غير أن هدف تأسيسٍ حدسي مّا هو هدف تأويل يتجلى في لحظة معينة للعين. هذه الفرضية هي التي يسميها غادامير بالـ"وساطة التامة". وحدها وساطة تامة ستكون موازية لحدس أولي ونهائي في الآن ذاته. لا يمكن للظاهراتية المثالية منذ ذلك الحين أن تدعم *طموحها* إلى أساسٍ أخير إلاّ بجعل الإدعاء الهيغلي بوجود معرفة مطلقة على نحو غير تأملي بل حدسي، لصالحها. والحال أنه حتى فرضية الهيرمينوطيقا *الفلسفية* هي أن التأويل إجراء مفتوح لا تختزله أية رؤية.

ج. أن يكون مكان التأسيس الأخير هو الذاتية، أن يكون كل استعلاء مشكوكا فيه، ووحدها المثولية أكيدة -فإن هذا يغدو بدوره مريبا للغاية. عندئذ يظهر الكوجيتو بدوره خاضعا للنقد الجذري الذي تمارسه الظاهراتية، فضلا عن ذلك، على كل ما هو ظاهر.

إن حيَل الوعي بالذات مكّارة أكثر من حيل الشيء. ويتذكر المرء الريبة التي صاحبتْ،لدى هايدغر، سؤال "من هي الكينونة هنا؟" (كينونة وزمن، الفقرة ٢٥)" مسبقا هل يبدو جليا أن الدخول إلى *الكينونة هنا* يجب أن يرتكز على تأمل نظري صرف للأنا كقطب للأفعال التي يطرح؟ وإذا حدث أن كانت طريقة الكينونة هنا في منح نفسها بالنسبة للتّحليليّ الوجودي، تضليلا، بل تضليلا يجد أساسه في كينونة الكينونة هنا؟ صحيح، على ما يبدو، أن الكينونة هنا تجيب عن الاستفهامات المألوفة جدا التي تطرحها على نفسها وهي تُعلن باستمرار: "هو أنا"، وعاليا بلا ريب عندما "لا تكون" هي هذا الموجود. وإذا كانت السمة المكونة *لكينونتي هنا*، لكوني دائما مِلك نفسي، هي للوهلة الأولى وفي الأغلب، أساس عدم كون الكينونة هنا هي؟ وإذا وقع التحليلي الوجودي، وهو يأخذ نقطة انطلاقه في الأنا كمعطى، في الفخّ الذي تنصبه له الكينونة هنا في صورة تفسير لذاته واضحٍ خطأً ومباشرٍ خطأً؟ ألا يمكن أن يظهر أن الأفق الأنطولوجي الضروري لكل تحديد لما يقدم نفسَه لنا على أنه معطى بسيط يبقى في حد ذاته غير محدَّد جوهريا؟"(١٢).

هنا أيضا، لن أرتبط برسالة فلسفة هايدغر بل سأمدُّها لحسابي الخاص. سوف أبحث بالأحرى في "نقد الايديولوجيات" أكثر مما سأبحث في التحليل النفسي، عن مرجع لهذه الريبة الكامنة في سؤال هايدغر: "من هي الكينونة هنا؟". يقدم لنا اليوم نقد الايديولوجيات والتحليل النفسي وسائل لتكميل نقد الموضوع بنقد الذات. إن نقد الموضوع، لدى هوسرل، متمادّ(*) لـDingkonstitution (تكوُّن الشيء غير المحدود)؛ فهو يقوم، كما قيل، على طابع خلاصة النظرات الإجمالية المحتمل. لكن هوسرل ظن أن معرفة الذات كان بأمكانها ألاّ تكون محتملةلأنها لا تنشأ من "النظرات الاجمالية" أو "المظاهر الجانبية". والحال أن معرفة الذات بأمكانها أن تكون محتملة لأسباب أخرى. ففي النطاق الذي تكون فيه معرفةالذات هي حوار النفس مع ذاتها وحيث يمكن للحوار أن يكون بالموازاة ملتويا بسبب قسر وتدخلات بنيات الهيمنة في بنيات التواصل، يمكن لمعرفة الذات، باعتبارها تواصلا مستبطنا أن تكون بدورها مريبة مثل معرفة الموضوع، مهْما كان ذلك لأسباب مختلفة وخاصة.

هل يقول المرء إن *أنا* الظاهراتية *المفكرة* (meditans) تنفلت بفعل الاختزال من التواءات المعرفة التجريبية للذات؟ سوف يعني هذا أن *الأنا* الهوسرلية ليست هي *أنا أفكر* الكانطية، حيث تكوّن الذاتيةُ إشكاليةً على الأقل، إن لم تكن مجردة من أي معنى. ولأنه يمكن *للأنا* ويجب عليها أن تُختَزل إلى "دائرة الانتماء" -بمعنى مخالف طبعا لكلمة "انتماء" التي لن تعني أبداً الانتماء إلى العالم بل إلى الذات- وجب تأسيس موضوعية الطبيعة وموضوعية الجماعات التاريخية على الذاتية الداخلية لا على الذات اللاّفردية. منذ ذلك الحين، تتعلق التواءات التواصل مباشرة، بإنشاء شبكة ذاتية داخلية يمكن أن تنشأ فيها طبيعة عامة لكليات تاريخية ملموسة، مثل "شخصيات رفيعة المستوى"، التي تطرّقت إليها الفقرة ٥٨ من *تأملات ديكارتية*. يلزم أن تؤخذ الإلتواءات الأساسية للتواصل بعين الاعتبار من طرف علم الأنا (L'Egologie) بالطريقة نفسها التي تؤخذ بها أوهام الإدراك بعين الاعتبار في تكوّن الشيء غير المحدود.

وحدها، كما يبدو لي، هيرمينوطيقا تواصل مّا بوسعها تحمّل مهمّة إلحاق نقد الإيديولوجيات بفهم الذات [١٣]. وذلك بطريقتين متكاملتين. يمكنها من ناحية أن تبيّن الطابع المتعذر تجاوزه للظاهرة الايديولوجية انطلاقا من تأملها في دور الـ"فهم المسبق" في ضمّ شيء ثقافي بعامة. يكفيها أن ترفع مفهوم هذا الـ"فهم المسبق"، المطبّق أولا على تفسير النصوص، إلى مستوى نظرية عامة للأحكام المسبقة، التي ستكون متماديّة للارتباط التاريخي نفسه. ومثلما يعتبر الفهم السيّء بنْية أساسية للتفسير (شلايرماخر)، يعتبر الحكم المسبق بنية أساسية للتواصل في أحكامه الاجتماعية والمؤسساتية. من ناحية أخرى، يمكن للهيرمينوطيقا أن تبيّن الحاجةَ إلى نقد للإيديولوجيات، حتى وإن لم يكن بوسع هذا النقد أن يكون أبداً كليا بفعل بنية ما قبل الفهم ذاتها. يقوم هذا النقد على عنصر *المباعَدة*، الذي لازلنا لم نتحدث عنه بعد، لكنه ينتمي إلى الارتباط التاريخي باعتباره كذلك.

إن مفهوم المباعدة هو المضاف الجدلي لمفهوم الانتماء، بالمعنى الذي يفهم من ذلك أن طريقة انتمائنا إلى تقليد تاريخي، هي انتماء له تحت شرط علاقة بُعْدٍ تترجّح بين المباعدة والقرب. التأويل هو جعل البعيد قريبا (البعيد زمنيا، جغرافيا، ثقافيا، روحيا). والوساطة عبر النص هي، من هذه الزاوية، نموذج مباعدة لن تكون مستعبِدة فقط، مثل الـ Verfremdung (المباعدة الاستلابية) التي قاومها غادامير في عمله بشكل مطلق [١٤]، لكنها ستكون شرعياً خلاّقة. إن النص هو بامتياز دعامة تواصل مّا في البُعْد وبه.

إذا كان الأمر كذلك، فإن الظاهراتية تعرض انطلاقا من ذاتها، في الآن نفسه، طابعَ الظاهرة الإيديولوجية المتعذر تجاوزه وإمكانيةً بداية نقدٍ للإيديولوجيات دون القدرة على إنهائه أبداً؛ لكن بوسع الهيرمينوطيقا أن تفعل ذلك، لأن الذات التي تتكلم عنها كانت دائما، خلافا للمثالية الظاهراتية، معروضة لتأثيرات التاريخ (إذا استطعنا أن نترجم هكذا عبارة غادامير الشهيرة Wirkungsgeschichtliches Bewusstein) (١٥). ولأن المباعدة لحظة انتماء، فإن نقد الايديولوجيات يمكن أن يُدمَج كقسم موضوعي وشارحٍ، في مشروع توسيع وإنعاش التواصل وفهم الذات. ينتمي حتما امتداد الفهم من خلال تفسير النصوص وتعديله الدائم بنقد الايديلوجيات، إلى سيرورة التبيين. وتفسير النصوص ونقد الايديولوجيات هما الطريقتان المفضلتان اللتان يتطور الفهم عليهما إلى تأويل ويصبح ذاتَه.

د. ثمة أسلوب جذري لطرح سبْق الذاتية للمناقشة، هو اعتبار نظرية النص بمثابة محور هيرمينوطيقي في النطاق الذي يمسي فيه نص مّا مستقلا عن قصدية مؤلفه الذاتية؛ والسؤال الجوهري لا يكمن في العثور وراء النص عن القصدية الضائعة، بل في بسطِ، أمام النص، الـ"عالَم" الذي يفتحه ويكتشفه.

بعبارة أخرى، أن مهمة الهيرمينوطيقا هي الكشف عن "شيء النص غير المحدود" (غادامير) لا عن نفسية المؤلِّف. إن شيء النص غير المحدود، بالنسبة لبِنْيته وفي افتراضه، هو بمثابة المرجعية بالنسبة للمعنى (فريجه/ Frege). وكما هو الشأن في الافتراض، لا نكتفي بالمعنى الذي هو موضوعه المثالي، بل نستفهم بالإضافة إلى ذلك، عن مرجعيته، أي عن مقصديته وعن قيمة الحقيقة فيه، كذلك لا نستطيع في النص أن نتوقف عند بنيته الماثلة، أي عند نظامه الداخلي المتعلق بالتبعيات الناتجة عن تقاطع الـ"رموز" التي يستعملها؛ نريد إضافة إلى هذا توضيح العالم الذي يختطُّه النص. وأنا أقول هذا، لا أنكر أن صنفا من النصوص التي نسميها أدبا -أقصد المتخيل السردي، الدراما والشعر- تظهر كأنها تبطل كل مرجعية للواقع اليومي إلى درجة أن اللغة نفسها تبدو منذورة لرتبة سامية، كما لو كانت تتباهى على حساب الوظيفة المرجعية للخطاب العادي. لكن في هذا النطاق بالضبط، الذي "يقطع" فيه خطاب الخيال هذه الوظيفة، المرجعية من الدرجة الأولى، يحرر فيه مرجعية من الدرجة الثانية، التي يتجلى فيها العالم لا كمجموعة من الأدوات القابلة للاستعمال،بل كأفق لحياتنا ولتطلُّعنا، باختصار ككينونة في العالم. هذا البعد المرجعي الذي لا يبلغ تطوُّره التام إلاّ مع آثار الخيال والشعر الأدبية، هو ما يطرح المشكل الهيرمينوطيقي الأصلي. لم يعد

السؤال هو تعريف الهيرمينوطيقي كبحث عن النّيات النفسية التي تتستر تحت النص، بل كتوضيح للكينونة في العالم التي أبرزها النص. ما يجب أن يؤوَّل في النص، هو افتراض عالم، مشروع عالم يكون بوسعي أن أقيم فيه وأن أقصد فيه أخَصَّ ممكناتي. وبعودتنا إلى مبدإ المباعدة المشار إليه سابقا، يمكن لنا أن نقول إن النص الخيالي أو الشعري لا يقصّر نفسَه على جعل المعنى على مبعدة من نية المؤلف، لكنه يجعل، فوق ذلك، مرجعية النص على مبعدة من العالم المبيَّن بالكلام اليومي. بهذه الطريقة، يتحول الواقع بوساطةٍ مّا، سأصطلح عليها بـ"التغيرات الواسعة الخيال" التي يحدثها الأدب على الواقع.

ماهي ردّة فعل هذه الهيرمينوطيقا المتمحورة حول شيء النص غير المحدود، على المثالية الهوسرلية؟

جوهريا هناك ردةُ الفعل هذه: كون الظاهراتية التي نتجت مع ذلك عن اكتشاف طابع الكونية القصدي، لم تَتّبع نصيحة اكتشافها الخاص، أي أن معنى الوعي يكمن خارجَه. هكذا أفْضت نظرية تكوّن المعنى في وعي المثالية إلى ركودِ دم الذاتية. وفدية ركود الدم هذا، هي الصعوبات المثارة سابقا من خلال "الموازاتية" بين الظاهراتية وعلم النفس. هذه الصعوبات تدل على أن الظاهراتية كانت دوماً في خطر أن تُختَزَل إلى ذاتية استعلائية. إن الطريقة الجذرية للحدّ من هذا الالتباس المتولد على الدوام، هي تغيير محور تأويل سؤال الذاتية إلى سؤال العالم. وهذا ما تنوي نظرية النص فعله بتعليق سؤال نية المؤلّف على سؤال شيء النص غير المحدود.

هـ. بمعارضتها للأطروحة المثالية لمسؤولية الذات المتأملة، الأخيرة، تدعو الهيرمينوطيقا إلى أن تكون الذاتية لا أول، بل آخر مقولة من مقولات نظرية الفهم. على الذاتية أن تضيع كأصل إذا كان سيُعْثَر عليها في دور أكثر تواضعا من دور الأصل الجذري.

هنا أيضا تعتبر نظريةُ النص دليلا جيدا. فهي تبين في الواقع أن فعل الذاتية هو أدنى ما يدشن الفهمَ، لا ما يختمه. هذا الفعل الأخير يمكن أن يوضَّح على أنه ملاءمة (Zueingung)[١٦]. فهو لا يزعم، كما في الهيرمينوطيقا الرومانسية، اللحاقَ بالذاتية الأصلية التي تحمل معنى النص. بل يستجيب بالأحرى لشيء النص غير المحدود، أي لاقتراحات المعنى التي يعرضها النص. إنه إذن رأيُ المباعدة الآخر الذي يضع النص في استقلال عن مؤلّفه، موقعه واتجاهِه الأصلي. إنه كذلك، الرأي المخالف لتلك المباعدة الأخرى التي تختزل فيها كينونة جديدة في العالم، مقصودة بالنص، إلى بديهيات الواقع اليومي

المزيفة. الملاءمة هي الجواب عن هذه المباعدة المزدوجة التي تلتحم بشيء النص غير المحدود، من جهة معناه ومن جهة مرجعيته. وهكذا تكون الملاءمة لحظة من لحظات نظرية التأويل، دون إقحام سرّي لسبْق الذاتية الذي تعني فيه الأطروحات الأربع المتقدمة إلغاءً.

وحتى لا تستتبع الملاءمةُ العودةَ السرية للذاتية المطلقة، يمكن لذلك أن يُختَبَر على الشكل التالي: إذا حق أن الهيرمينوطيقا تنتهي في فهم الذات، يجب تعديل ذاتية هذا الاقتراح بقول أنَّ أنْ يفهم الانسان نفسه، يعني أن يفهمها *أمام* النص. عندئذ تكون ملاءمةُ وجهةِ نظرٍ، لا ملاءمةَ وجهة نظر أخرى. الملاءمة تعني أن يصير ما كان غريبا، خاصاً، وما صار ملاءماً بالطبع هو شيء النص غير المحدود. لكن هذا الأخير لا يمسي شيئا خاصاً بي إلاّ عندما يصبح غير ملائم لنفسي، لكي أفسح المجال لشيء النص غير المحدود ليكون. إذن *أبدل* الأنا، سيدة *نفسها*، *بالذات*، مريدة النص.

يمكن أيضا أن نعبر عن هذه الصيرورة في كلمات المباعدة ونتحدث عن *مباعدة الذات للذات*، داخل الملاءمة نفسها. هذه المباعدة تشغِّل كل تدابير الشك التي يمثل نقد الايديولوجيات، المشار إليه آنفا، واحدة من *طرائقها* الأساسية. وتشكّل المباعدة، بكل أشكالها وفي كل صورها، اللحظةَ النقدية في الفهم بامتياز.

إن شكل المباعدة النهائي والجذري هذا، هو خراب زعْم الأنا بتشكُّلها في أصل أخير. على الأنا أن تنهض من أجل نفسها بـ"التغيرات الواسعة الخيال" التي بها يكون بوسعها الاستجابة لـ"التغيرات الواسعة الخيال" التي يولّدها حول الواقع أدبُ الخيال والشعر، أكثر من أي شكل من أشكال الخطاب. إنه أسلوب استجابة لـ... الذي تُقابِل به الهيرمينوطيقا مثاليةَ مسؤولية الذات النهائية.

II. من أجل ظاهراتية هيرمينوطيقية

في نظري لا يمثل نقد هيرمينوطيقا المثالية الهوسرلية سوى القفا السلبي لبحثٍ موجّه في اتجاه إيجابي أضعه هنا تحت عنوان: *الظاهراتية الهيرمينوطيقية*، والقابل للبرمجة والإعداد. لا يزعم البحث الحالي تشغيل -"جعل"- هذه الظاهراية الهيرمينوطيقية؛ بل يقصِّر نفسه على توضيح إمكانياتها بالذهاب، من ناحية، إلى أنه فيماوراء نقد المثالية الهوسرلية، تبقى الظاهراتية هي افتراض الهيرمينوطيقا المتعذر تجاوزه؛ ومن أخرى، إلى أنه ليس بوسع الظاهراتية أن تطبق برنامجها المتعلق *بالتشكل* دون أن تشكّل نفسها في هيئة *تأويلٍ مّا* لحياة *الأنا*.

١. الافتراض الظاهراتي المسبقُ للهيرمينوطيقا

أ. إن أهم افتراض ظاهراتي مسبق لفلسفة تأويل مّا هو *أن كل سؤال ينصبّ على موجود معين سؤالٌ حول معنى هذا "الموجود"*.

هكذا نقرأ منذ الصفحات الأولى *لكينونة* وزمن، أن السؤال المنسي، هو سؤال معنى الكينونة. في هذا يكون السؤال الأنطولوجي سؤالاً ظاهراتيا. ولن يكون سؤالاً هيرمينوطيقيا إلاّ في الحد الذي يكون فيه هذا المعنى مستترا، لا في حد ذاته بالطبع، بل في كل ما يمنع العبور إليه. لكن، لكي يغدو سؤالاً هيرمينوطيقيا -أي سؤالاً حول المعنى المستتر-، يجب أن يكون سؤالَ الظاهراتية المركزي، ومعترفا به على أنه سؤال حول المعنى.

من هنا يفترض الاختيار مسبقا لصالح الموقف الظاهراتي ضد الموقف الطبيعي -الاسقاطي. *الاختيار لصالح المعنى هو إذن الافتراض المسبق الأعم بالنسبة لكل هيرمينوطيقا*.

يمكن للمرء أن يعارض بأن الهيرمينوطيقا أقدم من الظاهراتية؛ إذ قبل أن تُمجَّد كلمة الهيرمينوطيقا من طرف القرن ١٨، كان يوجد تفسيرٌ إنجيليّ وفقهُ لغةٍ كلاسيكي، اهتم من زمنٍ كلٌّ منهما بال"معنى". هذا صحيح جداً، لكن الهيرمينوطيقا لا تصبح فلسفة تأويل -وليس منهجية تفسير وفقهِ لغة فحسب- إلاّ عندما تنكبُّ، بالعودة إلى شروط إمكانية تفسيرٍ وفقهِ لغة، ولو فيما وراء نظرية النص بعامة، على الشرط اللغوي -على الخاصية اللغوية Sprachlichkeit- لكل تجربة (١٧).

غير أن هذا الشرط اللغوي نفسه، له افتراضه المسبق في نظرية ال"معنى" العامة. يجب أن نفترض أن التجربة في عموم كمالها (مثلما كان هيغل ينظر إليها، كما نلاحظ ذلك في نص هايدغر الشهير حول "مفهوم التجربة عند هيغل") (١٨) لها، بالمبدإ، إمكانية قول. يمكن للتجربة أن تقال، فهي تقتضي القول. وإدخالها في الكلام، لا يعني استبدالها بشيء آخر، بل يعني أنها تغدو نفسَها عندما يتلفَّظ بها المرء أو يطورها.

هو ذا الافتراض المسبق لل"معنى" الذي يحرك التفسيرُ وفقه اللغة على مستوى صنف معين من النصوص، النصوص التي ساهمت في تقليدنا التاريخي. يمكن للتفسير وفقه اللغة أن يسبقا تاريخياً الوعيَ الظاهراتي، الذي يسبقهما في نظام التأسيس.

صحيح أنه من الصعب أن نصوغ هذا الافتراض المسبق في كلام غير مثالي. إذ يبدو أن القطيعة بين الموقف الظاهراتي والموقف الطبيعي، أو الاختيار لصالح المعنى، كما أسلفنا، تتماثل لا أكثر والاختيار لصالح الوعي، الذي يحدث "فيه" المعنى. ألا نبلُغ بُعد المعنى إلاّ "بتعليقنا" لكل "اعتقاد في الكينونة"؟ عندها ألا يكون تعليقُ حكم (époché) الكينونة في ذاتها نفسُه مفترضا مسبقا عندما نميل إلى الاختيار لصالح المعنى؟ أليست كل فلسفةِ معنى فلسفةً مثالية؟

يبدو لي أن هذه العلاقات التضمينية، غيرُ مُكْرِهة البتة، لا حقيقةً ولا وجوباً. هي ليست كذلك حقيقةً -أعني من وجهة نظر تاريخية فقط؛ وفي الواقع إذا عدنا إلى الانطلاق في كتابيْ *أفكار وتأملات ديكارتية* لهوسرل، وإلى *أبحاث منطقية*، سنكشف أنه في حالة من حالات الظاهراتية قد تبلورت نظريات التعبير والمعنى، الوعيِ والقصدية، الحدسِ الفكري، فيها، دون أن يُقْحَم الـ"اختزال" في معناه المثالي. على العكس من ذلك، تعرض أطروحة القصدية بوضوح أنه إذا كان كل معنى مقابلاً لوعي ما، فإنه لا وجود لوعيٍ واعٍ بذاته قبل أن يكون وعيا بشيء مّا يتجاوز نفسه باتجاهه، أو كما قال سارتر في مقال مهم من مقالات ١٩٣٧ (١٩)، وعيا مّا "ينفجر" باتجاهه. أن يكون الوعي خارج ذاته، أن يكون *باتجاه المعنى*، قبل أن يكون المعنى *لصالح الوعي*، وعلى الخصوص قبل أن يكون الوعي *لصالح ذاته*، أليس هذا ما يعنيه اكتشاف الظاهراتية المركزي؟ هكذا تكون العودة إلى المعنى اللاّمثالي للاختزال، هي البقاء وفيا لأهم مكتشفات كتاب أبحاث منطقية، بمعنى أن نظرية الدلالة المنطقية -كما كان فْريجِه مثلا قد أقحمها- ستبرز بوضوح في نظرية أوسع للدلالة، تمتد أبعد من تلك المتعلقة بالقصدية. على هذا النحو تمّ غزو حق الكلام عن "معنى" الإدراك، "معنى" الخيال و"معنى" الإرادة، إلخ. ولا تعني بحالٍ من الأحوال تبعيةُ نظرية الدلالة المنطقية لنظرية المعنى الكونية هذه، بتوجيه من مفهوم القصدية، أنّ ذاتية استعلائية مّا تتحكّم تحكّماً كليا في ذلك المعنى الذي تتوجه إليه. على العكس، كان بوسع الظاهراتية أن تنجذب إلى الاتجاه المقابل، أي إلى ناحية أطروحة استعلاء المعنى على وعي الذات.

ب. الهيرمينوطيقا تحيل بشكل آخر إلى الظاهراتية، وذلك برجوعها *إلى المباعدة* في جوهر تجربة الانتماء نفسه.

ليست المباعدة، في الواقع، حسب الهيرمينوطيقا، خالية من العلاقة مع *تعليق الحكم* حسب الظاهراتية، بل مع *تعليق حكمٍ* مؤوَّل إلى معنى لا مثالي، كطابع حركة قصدية يقوم بها الوعي

باتجاه المعنى. ولكل وعي بالمعنى تنتمي في الحقيقة حركةُ مباعدةٍ، ابتعاد عن الـ"معيش"،كما ننخرط فيه بلا قيد ولا شرط. تبدأ الظاهراتية عندما نكون غير مسرورين بـ"أن نحيا" -أو بـ"أن نعود إلى الحياة"- ونوقف المعيش لإعطائه دلالة مّا. من هنا يكون تعليق الحكم والهدف من المعنى مرتبطين بشكل ضيق.

من البسيط الكشف عن هذه العلاقة في حالة الكلام. ذلك أن العلاقة اللسانية، في الواقع، لا يمكنها *أن تصلح* لشيء إلاّ عندما لا يكون هذا الشيء. هكذا تتضمّن العلاقة سلبيةً خاصة. كل شيء يتم كما لو أنه للدخول إلى الكون الرمزي،يجب على الذات المتكلمة أن تمتلك "صندوقا فارغا" يمكن لاستعمال العلامات أن يبدأ انطلاقا منه. *فتعليق الحكم* هو الحدث التقريري، الفعل الخيالي الذي يدشن مجموعَ اللعبة التي بها نتبادل العلامات مقابل الأشياء، العلامات مقابل علامات أخرى وإرسال علامات مقابل استقبالها. الظاهراتية تشبه الاستئناف الواضح لهذه الحركة التقريرية التي ترفعها إلى رتبة الفعل، رتبة الإيماء الفلسفية. فهي تصيّر موضوعاتيا ما كان تعاقديا فقط. ومن هنا بالضبط، تُظْهِر المعنى كمعنى.

هذه الايماءة الفلسفية هي التي تستطيلُها الهيرمينوطيقا في دائرة من دوائرها،دائرة العلوم التاريخية، وعلوم العقل بصفة أعم. إن الـ"معيش" الذي تكدّ في حمله إلى اللغة ورفعه إلى المعنى، هو الصلة التاريخية، المذاعة عبر الوثائق المكتوبة، الآثار الأدبية والفنية، المؤسسات والمآثر التي تستحضر لنا الماضي التاريخي. إن ما أسميناه "انتماءً" ليس شيئا آخر سوى الانخراط في هذا المعيش التاريخي، ماكان هيغل يدعوه بـ"ماهيةْ" الأخلاق. يطابق "معيشُ" الباحث الظاهراتي، من الناحية الهيرمينوطيقية، الوعيَ المعروض في الفعّالية التاريخية. لهذا تمثل المباعدةُ التأويلية بالنسبة للانتماء، ما يمثله *تعليق الحكم* في الظاهراتية، بالنسبة إلى المعيش. فالهيرمينوطيقا تبدأ بدورها عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث، نقطع علاقة الانتماء لمنحها دلالة مّا.

تعتبر هذه الموازاة ذات أهمية بالغة، إذا صحّ أن على الهيرمينوطيقا نفسها أن تنهض باللحظة النقدية، لحظة الشك التي يتأسس انطلاقا منها نقدُ الايديولوجيات، التحليلُ النفسي، وغيرهما. لا يمكن لهذه اللحظة النقدية أن تُلْحَقَ بعلاقة الانتماء إلاّ إذا كانت المباعدة مشاركة في الجوهر مع الانتماء. وحتى يكون ذلك ممكنا، فهو ما توضحه الظاهراتية عندما تَرْقَع إلى مصافَ القرار الفلسفي الحدثَ التقريري لتأسيس "صندوقٍ فارغ" يمنح لِذاتٍ مّا إمكانية إصباغ دلالةٍ على معيشها، على انتمائها لتقليد تاريخي، وعلى تجربتها بشكل عام.

ج. ماتزال الهيرمينوطيقا تقتسم مع الظاهراتية أطروحة *الخاصية المشتقة من دلالات النظام اللساني*.

من السهل في هذا الصدد، أن نعود من الأطروحات المعروفة جدا في الهيرمينوطيقا إلى جذرها الظاهراتي. لننطلق من الأطروحات القريبة العهد، أطروحات غادامير، يمكن للمرء أن يرى، إلى حدود تأليف كتاب حقيقة ومنهج، انعكاسَ هذا الدليل على الخاصية الثانية لإشكالية الكلام. حتى وإن صحّ أن لكل تجربة "بُعدَها الكلامي"، وأن هذه *الخاصية اللغوية* (Sprachlichkeit) تستعير وتُمرِّر كل تجربة، فإن ذلك لا يعني أن الفلسفة الهيرمينوطيقية تبدأ من الخاصية اللغوية. عليها أولًا أن تقول ما أتى إلى الكلام. لذا تبدأ الفلسفة من تجربة الفن التي ليست بالضرورة تجربة لسانية. أكثر من ذلك، في تجربةاللعب هذه -بالمعنى اللَّعِبي كما بالمعنى المسرحي للكلمة [٢٠]. فهي ترى -في الحقيقة- في مساهمة اللاعبين في اللعب أول تجربة انتماء قابلة للمساءلة من طرف الفيلسوف. وترى في اللعبة تشكُّلَ وظيفة العرض أو التمثيل (Darstellung)، التي تستدعي، بلا ريب، الوسيط اللساني، لكنها تستبق الخطاب حتما وتحتمله. كذلك لم يكن الخطاب أبداً هو الأول في المجموعة الثانية من التجارب المفسَّرة في كتاب *حقيقة ومنهج*. إن الوعي بالاستعراض لتأثيرات التاريخ [٢١]، الذي يجعل التأمل التام في الأحكام المسبقة شيئا مستحيلا، والذي يستبق كل إسقاط للماضي من طرف المؤرخ، يتعذر اختزاله إلى محض مظاهر كلامية لنقل الماضي. لا تمثل النصوص، الوثائق والمآثر سوى وسيط من بين وسائط أخرى، مهما كانت نموذجية للأسباب المشار إليها سابقا. إن لعبة المسافة والحدّ، المؤسِّسة للاتصال التاريخي، هو ما يأتي إلى الكلام أكثر من كونه إنتاجا للكلام.

إن طريقة التعليق هاته على *الخاصية اللغوية* للتجربة التي تأتي إلى الكلام، وفيةٌ تماما لإيماءة هايدغر في *زمن وكينونة*. يتذكر المرء كيف أن تحليليَ الكينونة -هنا (أو الوجود الانساني) Dasein، يخضع لمستوى المنطوق (Aussage)، الذي هو مستوى المعاني المنطقية، أي معاني بمعنى الكلمة، على مستوى الخطاب الذي، كما قال، يعتبر "شريكاً بالأصل" لنظام الحالة ونظام الفهم، الذي هو نظام القصد كذلك [٢٢]. هكذا يكون النظام المنطقي مسبوقا *بقولٍ* متضامن مع "*كان*" و"*فهم*" معيَّنَيْن. لا يمكن لأي استقلال، بالتالي، أن يُدَّعى من طرف نظام الملفوظات. يحيل هذا الأخير على البنيات الوجودية المؤسِّسة للواقع المعيش.

هذه الإحالة من النظام اللساني إلى بنية التجربة (التي تأتي في الملفوظ إلى الكلام)، هي التي تشكّل، في نظري، أهم افتراض ظاهراتي مسبق للهيرمينوطيقا.

منذ مرحلة *"أبحاث منطقية"*، يمكن للمرء في الواقع، أن يدرك الحركة التي تسمح بتأطير الدلالة المنطقية، المعاصرة لـ"تعابير" كلامنا المنطقية في نظرية عامة للقصدية. يترتب عن هذه الحركة أنّ نموذج العلاقة القصدية ينتقل من المستوى المنطقي إلى المستوى الادراكي، الذي تتكون فيه أول علاقاتنا الدالة مع الشيء. في الحالة نفسها تعود الظاهراتية من مستوى الدلالة الإسنادي والمصوتي المتعاقب، الذي ما تزال الـ*"أبحاث المنطقية"* تستقر فيه، إلى مستوى ما قبل الإسنادي، حيث يسبق التحليلُ الفكري التحليلَ اللساني. لهذا ذهب هوسرل في كتاب *"أفكار I"* إلى حد قول أن *طبقة* التعبير *طبقة* "غير منتجة"[٢٣] بامتياز. ويمكن في الواقع لتحليل العلاقات العقلية-الفكرية المتداخلة أن تُقاد بعيدا جداً من دون أن يُعتبر التلفّظُ اللساني على أنه كذلك. إن المستوى الستراتيجي الخاص بالظاهراتية، هو *محتوى الفكر* إذن بتبدّلاته (حضور، إحضار، تذكّر، تخيّل، إلخ)، أنماط اعتقاده (يقين، شك، حسبان، إلخ)، درجاتِ راهنيته واحتماليته. وتشكُّلُ *المحتوى الفكري* التام هذا، هو ما يتقدم على الصعيد اللساني الخالص الذي تتلاحق فيه وظائف التسمية، الاسناد، العلاقة النحوية وغيرها.

إن هذه الطريقة في تعليق المستوى اللساني على المستوى ما قبل اللساني للتحليل الفكري هو النموذجي، في نظري، للهيرمينوطيقا، عندما تعلّق هذه الأخيرةُ التجربةَ الكلامية على مجموع تجربتنا الجمالية والتاريخية، فإنها تتابع، على صعيد علوم العقل، الحركة المثارة من طرف هوسرل على صعيد التجربة الإدراكية.

د. العلاقة بين إسناديٍّ الظاهراتية القبلي وإسنادي الهيرمينوطيقا كذلك، علاقةٌ ضيقة خصوصا وأن *الظاهراتية الهوسرلية نفسها قد بدأت ببسط ظاهراتية الإدراك باتجاه هيرمينوطيقا التجربة التاريخية*. ونعرف كيف حصل ذلك.

لم يكف هوسرل، من ناحية، عن تطوير العلاقات التضمينية الزمنية الصرفة للتجربة المدركة، التي وضعها، تبعا لتحليلاته الخاصة، على طريق تاريخانية التجربة الانسانية في كليّتها. خاصة وأنه قد أمسى من الواضح باستمرار، أن الخاصيّة المحتملة، غير الملائمة وغير التامة التي تنجم في التجربة المدرِكة عن بنيتها التاريخية، بإمكانها أن تسم بميْسمها كليةَ التجربة التاريخية رويداً رويدا. هكذا يظهر نموذج حقيقة جديد من ظاهراتية الإدراك، الذي

كان بالإمكان نقله إلى مجال العلوم التاريخية الهيرمينوطيقية. تلك هي النتيجة التي استفادها ميرلوبونتي من الظاهراتية الهوسرلية.

من ناحية أخرى، كانت التجربة المدركة تبدو كأنها قسم من التجربة الكاملة، المعزولة والمفرغة من بعدها الثقافي بشكل مصطنع. لن ألحّ هنا على فلسفة *العالم المعيش* التي ظهرت في مرحلة كتاب *الأزمة* (krisis). حسبي أن أقول بأن العودة من الطبيعة الموضَّعة (من الموضوعية) والمريَّضة (من الرياضيات) من قِبَل العلم الغاليلي والنيوتوني، إلى *العالم المعيش* هو عيْن مبدإ العودة الذي حاولت الهيرمينوطيقا، فضلا عن ذلك، معالجته على مستوى علوم العقل، عندما شرعت في العودة من إسقاطات شروحات العلم التاريخي والاجتماعي إلى التجربة الفنية، التاريخية والكلامية، التي تسبق هذه الإسقاطات والشروحات وتحتملها. يمكن للعودة إلى *العالم المعيش* أن تلعب كذلك هذا الدور النموذجي بالنسبة للهيرمينوطيقا مادام *العالم المعيش* غير ملتبس مع أية مباشَرة يتعذر وصفها وغير مطابق لغشاء التجربة البشرية الحيوي والانفعالي، لكنه يعيِّن مخزون المعاني، فائض معاني التجربة الحية، الذي يصيِّر موقف الإسقاط والشرح ممكنا.

غير أن هذه الملاحظات الأخيرة قد قادتنا مسبقا إلى النقطة التي لا يمكن فيها للظاهراتية أن تكون افتراض التأويل القبلي إلاّ في الحدّ الذي تتضمَّن فيه بالمقابل، هي أيضا، افتراضا تأويليا مسبقا.

٢. الافتراض التأويلي المسبق للظاهراتية

أعني بالافتراض التأويلي المسبق، جوهريا، حاجة الظاهراتية لإدراك مناهجها كتبيُّنٍ، تفسير، شرح وتأويل.

وستكون البرهنةُ أخّاذة للغاية إذا ما توجَّهنا، لا إلى نصُوص مرحلة *الأزمة* التي أثرناها على التّو، بل إلى نصوص المرحلة "المنطقية" والمرحلة "المثالية".

أ. *العودة إلى التبيّن في الـ*"أبحاث المنطقية

إن لحظة *التبيّن* (Auslegung) في أول بحث منطقي مزامنة لمجهود رفع "الأفعال المانحة الدلالة"(٢٤)، إلى مستوى الحدس. يبدأ هذا البحث بالإعلان الصارم الموجّه ضد تدخُّلِ الصور في فهم تغيير مّا (بالمعنى المنطقي لهاته الكلمة). ذلك أنّ فهم تعبيرٍ مّا، يقول هوسرل،هو شيء آخر غير العثور على الصور التي تستند إليه. يمكن للصور أن "تصاحب" وأن "تجسِّد" التفكير، لكنها لا تشكِّله، وهي دائما غير مطابقة له.

من الأهمية بمكان أن نضبط هفوات هذه الجذرية، جذرية التفكير دون صور، التي باتت معروفة جدا.

سوف نترك جانبا حالةَ الدلالات، المترجرجة التي فحصها هوسرل إلى الأقصى[٢٥]. فقد قدم مع ذلك مساهمة أساسية في بحثنا المنصب على البدايات التأويلية للظاهراتية. يضع هوسرل في مقدمة الدلالات المترجرجة، الدلالات الاتفاقية(×)، المتعلقة بأسماء الضمائر، أسماء الإشارة والأوصاف المعرّفة بأل..إلخ. لا يمكن لهذه الدلالات أن تحدَّد أو أن تُرَهَّن إلاّ على ضوء سياق مّا. ومن المهم، قصد فهم عبارة من هذا النوع، "أن نوجه كل مرّة معناها الراهن تبعا للمناسبة، تبعا للشخص الذي يتكلم أو تبعا لحالته. فلا يمكن، بصفة عامة، أن نشكّل هنا، بالنسبة للمستمع دلالة محدَّدة من بين دلالات متداخلة، إلاّ بناء على ظروف واقع الإيضاح"(٨١، ٩٥)[٢٦]. صحيح أن هوسرل ساعتئذ لا يتحدث عن التأويل، لكنه كان ينظر إلى التحديد الراهن للمعاني الاتفاقية كحالة خليط بين الوظيفة الإخبارية (٨٣، ٩٧) والوظيفة المعنوية. غير أن اشتغال معاني مماثلة يتفق، بالمعنى القريب، مع ما بدا لنا سابقا كتدخُّلٍ أولي للتأويل على مستوى الكلام العادي، في علاقة مع تعدد معاني الكلمات ومع استعمال السياقات في التحدُّث. مع ذلك، سيكون تعيين موقع التأويل في معالجة المعاني اللاإتفاقية التي يزعم هوسرل إيعاز كل أشكال المعنى إليها، أكثر برهنة.

إن توضيح المعاني التي لا اتفاق فيها، هو ما يدعو في الواقع، بشكل أخّاذ أكثر، إلى التبيّن. هذه المعاني، في الحقيقة، القابلة أصلاً للاشتراك، لا توحي دفعة واحدة بهذا الاشتراك. يلزم، تبعا لعبارة هوسرل، إخضاعها إلى عمل التوضيح. غير أن هذا التُّوضيح ليس بإمكانه أن يجرّ إلى النهاية إذا لم يُدَعَّم بحدٍّ أدنى من الامتلاء، أي إذا لم نمنح أنفسنا حدساً "متطابقا"(٧١، ٨٣). تلك حالة المعاني المتداخل بعضها في بعض.وهوسرل نفسه يندهش لذلك. فهو يقحم التحليلَ على هيئة سؤال: "بوسع المرء أن يطرح السؤال التالي: إذا كان معنى التعبير المشتغل بطريقة رمزية خالصة يكمن في خاصية الفعل الذي يميز بين الضبط الفاهم للعلامة الشفوية وضبط العلامة المجردة من المعنى، كيف نعود إلى الحدس لنستخرج بوضوح، من أجل إقامة فوارق ما في المعنى، الغموضَ أونزيح ترجرجات قصد المعنى؟"(٧٠، ٨٢). ها هي مشكلة تعبير "متّضح بالحدس" قد طُرِحت (٧١، ٨٣). وفجأة يصبح الحدّ بين العبارات المترجرجة والعبارات الثابتة هشّاً. "من أجل التعرف على فوارق المعنى كالاختلاف بين *ذبابة* *وفيل*، ولسنا بحاجة إلى عُدَّةٍ خاصة. لكن، هناك، حيث تتداخل المعاني، كأنها مأخوذة في

مجرى مسترسَلٍ، وحيث تمحو ترجرجاتُها الخفية الحدودَ التي يقتضي يقين التمييز إبقاءها، فإن الرجوع إلى الحدس هو الذي يشكِّل الإجراء العادي للتوضيح. إذن، وقصدُ معنى العبارة يمتلئ بالحدوسات المتنوعة والتي لا تتعلق بنفس التصور، ينجم عنه جليا، مع التوجيه المخالف الواضح للامتلاء، اختلافٌ في قصد المعنى"(٧١-٧٢، ٨٤). هكذا يقتضي التوضيح (أو الإيضاح) عملا حقيقيا حول المعنى، عملا تلعب فيه إحضارات الصور دوراً أقل أهمية من مجرد "مصاحب"، المقبول، وحده، من طرف نظرية المعنى.

يبدو أن هذا التوضيح بعيد جدا عمّا تسميه الهيرمينوطيقا بالتأويل. لاشك في هذا. إن أمثلة هوسرل قد استُعيرت في الواقع من مجالات بعيدة للغاية عن العلوم التاريخية-الهيرمينوطيقية. لكن التقريب يكون أخّاذا أكثر عندما ينبثق مفهوم *التأويل* هذا، من عطْفَة أحد تحليلات *أبحاث منطقية*. بيد أن هذه العبارة تظهر بالضبط لتخصيص طورٍ من أطوار عمل التوضيح أو إيضاح المعاني المنطقية الذي بيّنّا بدايته. تبدأ الفقرة ٢٣ من أول بحث *منطقي*، معنونةٍ بـ"الزكانة [٢٧] Auffassung في التعبير والزكانة في التصور الحدسي"، بالملاحظة التالية: "إن الزكانة الفهيمة التي تكتمل فيها عملية تعبير مّا، على قرابةٍ -لكون كل زكانة بمعنى معين فعلَ فهمٍ أو تأويل بالضبط- مع الزكانات المسقطة (التي تتم تحت مختلف الأشكال)، حيث يتكوّن التصور الحدسي (إدراك، تخيل، نقل، إلخ) لموضوع ما (الشيء "خارجي" مثلا بالنسبة إلينا بواسطة مَعيشِ أحاسيسٍ مركب"(٧٤، ٨٧). هكذا تُقترَح قرابةٌ مّا حيثما سجّلنا اختلافا جذريا. غير أن القرابة تنصبّ بالضبط على التفسير الذي بدأ بالاشتغال في الإدراك البسيط والذي يميز (هذا الادراكَ) عن معلومات (data) الإحساس البسيطة. إن القرابة تكمن في النشاط الدّال الذي يسمح بتسمية الزكانة بالعملية المنطقية والعملية الإدراكية. يمكن لنا أن نظن أن مهمة الإيضاح لا يمكنها أن تعود إلى الحدس المتطابق (المشار إليه في الفقرة ٢١) إلاّ لصالح تلك القرابة الموجودة بين نوعيْ *الزكانة* الاثنين.

إنها قرابة من ذات المستوى الذي يشرح ضبط هوسرل لمصطلح التمثُّل، لملامسة وعي التعميم ووعي التخصيص اللذين هَدَفَ بحثٌ *منطقي* للتمييز بينهما؛ يرجع الوعيان معاً، بالتناوب إلى "التمثلات الخاصة" وإلى "التمثلات الفريدة" (١٣١، ١٥٧). وفي الحالتين، في الحقيقة، يتعلق الأمر *بقصد* المعنى، الذي يكون به شيء مّا "موضوعاً في الأمام" ("مؤكد أن العام، هو أن كل القوانين التي نتحدث عنها، هي كينونة مفكّر فيها من طرفنا")(١٢٤، ١٥٠). لهذا لا يعتمد هوسرل على فْريجه (Frege) الذي يقطع الصلات بين المعنى

والتمثل، محافظا على التسمية الأولى للمنطق والثانية لعلم النفس. يتابع هوسرل استعمال *التمثل* للإشارة إلى قصدِ الخاصّ كما هو الشأن بالنسبة لقصدِ الذاتي.

لكن ضمُّ النّوعي العامّ وضمّ النوعي الخاص، ينطلقان بصفة خاصة من نواة مشتركة هي الإحساس المفسَّر. "تمثل الأحاسيس، في الإدراكات المتبادلة للأشياء، بمقتضى التفسيرات التي تُنشِّطُها، تحديدات موضوعية، غير أنها ليست أبداً تلك التحديدات ذاتها. إن الموضوع الظاهراتي، كما يبدو، متعالٍ عن الظهور باعتباره ظاهرة" (١٢٩، ١٥٥-١٥٦). بعيداً إذن عن القدرة على ضبط القطيعة بين القصد الخاص والقصد الذاتي، دون فارق دقيق، يضع هوسرل في أصل هذا التفريع ما يسميه "الطابع الظاهراتي المشترك". في الواقع "إنها نفس الحقيقة الملموسة التي تظهر، من هذا الجانب كما من ذاك، وبينما تظهر، تكون نفس المضامين الحسية هي ما يصوِّر لنا من هذا وذاك، في نفس مستوى الإدراك، أي أنه نفس القدْر من المضامين الحواسية والتخييلية المعروضة حاليا، هو الذي يخضع لنفس "الإدراك" أو "التفسير" الذي تتشكل فيه بالنسبة لنا ظاهرة *الموضوع* مع خصائصه المصوّرة في محتوياته. وتحتمل نفس الظاهرة، من الناحيتين، أفعالاً مختلفة" (١٠٨-١٠٩، ١٣٢). هذا يفسر أن نفس المعطى الحدسي بأمكانه أن يكون "قصداً مثل *هذا المعطى*، طوْراً، وطوراً آخر لسناد العامّ" (١٣١، ١٥٧). "في كل مستويات الإدراك هاته، يمكن لنفس الحدس الحسي، والوحيد، أن يُصَوِّر، إذا تهيأت الظروف، كأساسٍ (١٣١، ١٥٨). هذه النواة التفسيرية هي ما يضمن الجماعة "التمثيلية" للقصديْن والانتقال من إدراك إلى آخر. ولكون الإدراك إذن، هو مركز اشتغال التفسير الذي "يمثله"، ولكونه يمثل، تبعا لفرادته، فبأمكانه أن يكون "سناداً" للتصور الخاص.

هذه هي الطريقة التي تلتقي فيها الظاهراتية بمفهوم التأويل. تجده محفوراً في القضية التي تتحكَّم بها في مَثَل المنطقية والاشتراك الأعلى، الكامن في نظرية المعنى في *الأبحاث المنطقية*: "من الواضح أننا، عندما نُقرّ بأن كل تعبير ذاتي يمكنه أن يعوَّض بآخر موضوعي، فإننا لا نفعل في العمق شيئا سوى الاعلان بذلك عن *انعدام الحدود في العقل الموضوعي*. كل ماهو معرفة "في حد ذاته" وكينونته، هو كينونة محددة بالمقارنة مع مضمونه، كينونة تسند هذه "الحقائق في ذاتها" أو تلك... وماهو محدَّد في ذاته بوضوح يجب أن يكون بمقدوره أن يكون محدَّدا موضوعيا، وما بمقدوره أن يحدَّد موضوعيا بإمكانه، بعبارة مثالية أن يكون قابلا للتعبير عنه في معاني محدَّدة بوضوح. تقابل الكينونة في ذاتها حقائقٌ مّا في

ذاتها، كما تقابل هاته، بدورها، ملفوظاتٌ ثابتة ومشتركة" (٩٠، ١٥٠). لهذا السبب يجب أن نحلّ وحدات معنوية ثابتة، ومحتويات تعبيرية قارّة، في محل الدلالات المترجرجة والتعابير الذاتية. هذه المهمة، يمْليها مَثَلُ الاشتراك الأعلى، وتتحكم فيها مسلَّمةُ *انعدام الحدود في العقل الموضوعي*؛ في حين أن ممارسة مهمة الإبانة، بالضبط، هي ما يكشف بالتالي عن الانزياح بين الدلالات *الاتفاقية*، جوهريا، والدلالات المشتركة، ثم وظيفة *المصاحَبَة* التابعة للحدوسات الذائعة، وأخيراً دور سناد التفسيرات التصورية. إن ما يبدأ تدريجيا هو قلبُ نظرية الحدس إلى نظرية التأويل.

ب. العودة إلى التبيّن في *التأملات الديكارتية*.

لكن لا يمكن *للأبحاث المنطقية* أن تطوِّر هذه البدايات التأويلية أكثر، بالنظر إلى مشروع الظاهراتية المنطقي في تلك الحقبة. لهذا السبب لم يكن بوسع أحد التحدث عن ذلك إلاّ كخلاصة أوحتْ بها ضرورة اشتراك المعاني نفسه الذي حكم تلك التحليلات.

الأمر بخلاف ذلك كلية في *التأملات الديكارتية* حيث لا تهدف الظاهراتية إلى تقديم المعنى المثالي للتعابير المركبة جيدا، بل معنى التجربة *في مجموعها*. فإذا كان التبيّن إذن سيحتل مكاناً مّا، فإن ذلك لن يكون أبداً في نطاق مّا محدودٍ (النطاق الذي يجب أن تكون فيه التجربة المحسوسة مفسَّرة لتصلح أساساً للتصور الساذج لـ"النوعي") بل في نطاق قضايا التشكّل *في مجموعها*.

هكذا يكون الأمر حسنا. إن مفهوم *التبيّن* -ربما لم نلاحظ ذلك بما فيه الكفاية- يتدخل بشكل حاسم في اللحظة التي تبلغ فيها الإشكالية مداها الأكثر حرجاً. تكون هذه النقطة الحرجة، هي النقطة التي ينتصب فيها علم الأنا كمحكمة عليا للمعنى: "العالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة *إليّ* (für mich)، الذي وُجد وسيوجد بالنسبة إلي، هذا العالم الموضوعي بكل أشيائه فيّ (aus mir)، يأخذ مني كلَّ معناه وكل صلاحية كينونته بالنسبة *إليّ*" (تأملات ديكارتية، ١٣٠، ٦٥)(٢٨). إن تضمين كل هذه *الصلاحية الوجودية* (Seinsgeltung) *في الأنا*، التي تتجلى في اختزال "*بالنسبة إلي*" إلى "*في*"، يجد انتهاءه في *التأمل الديكارتي* الرابع. انتهاؤه، يعني تمامَه وأزمتَه.

تَمامه: بذلك المعنى الذي يرى أن التماثل بين الظاهراتية وعلم الأنا يؤكد الاختزال الكلّي لمعنى العالم في *أناي*. وحده علمُ أنا يلبّي الوجود حيث الأشياء لا تكون *لي* إلاّ عندما تأخذ منّي كل معناها وكل صلاحية كينونتها.

أزمته: بذلك المعنى الذي يرى أن موقف *أنا أخرى* -وعبرها، موقف الغيرية نفْسِها من العالم- يمسي إشكاليا تماما.

في هذه اللحظة بالضبط من لحظات التّمام والأزمة تتدخل حجّة التبيّن. أقرأ في الفقرة ٣٣: "بما أن *الأنا* الأحادية الملموسة تحتوي على مجموع الحياة الواعية، الواقعية والمحتملة، فإنه من الواضح *أن مشكلة التبيّن الظاهراتي لهاته الأنا الأحادية* (قضية تكوّنها بالنسبة إليها) يجب *أن تشمل كل قضايا التشكّل بعامة*. وفي نهاية المطاف، فإن ظاهراتية هذا التشكّل، أي تشكّل الذات من أجل ذاتها، يتطابق *مع الظاهراتية عموما"* (١٠٢-١٠٣،٥٨).

ماذا يقصد هوسرل بالتبيّن؟ وماذا ينتظر منه؟

لفهمه، علينا أن نتجاوز *التأمل* الرابع ونستقر في قلب التأمل الخامس وفي التناقض الذي، دون العودة إلى التبيّن، يبقى متعذر الحل. ثم ونحن نرجع إلى ما سبق، سنحاول فهم الدور الاستراتيجي للتبيّن، في نقطة الانعطاف من التأمل *الديكارتي* الرابع إلى الخامس.

إن التناقض المتعذر حلّه ظاهريا، هو التالي: أن إرجاع كل معنىً إلى الحياة القصدية للأنا الملموسة، يعني، من ناحية، أن الآخر يتشكّل "فيّ" و"انطلاقا منّي"؛ ومن ناحية أخرى، أن على الظاهراتية أن تقدّم أصالة تجربة الغير، على أنها بالضبط تجربة آخرٍ سواي. كل *التأمل* الخامس محكوم بهذا التوتر بين هذين الاقتضاءين: تشكيل الآخر فيَّ، تشكيله *كآخر*. لقد كان هذا التناقض المدهش مستمرا في *التأملات* الأربعة الأخرى: مسبقا يستأصل "الشيءُ" نفسَه من حياتي، كآخرٍ سواي، كآخر إزائيَ، حتى وإن لم يكن سوى استنتاجٍ قصدي، وحدةٍ مفترضة. غير أن الصراع المستمر بين الاقتضاء الإرجاعي والاقتضاء الوصفي يصبح صراعاً مفتوحاً، عندما يكف الآخر عن أن يبقى شيئا بل أنا أخرى. فبينما يكون الواحد، بصفة مطلقة، ذاتاً، أنا، فإن الآخر لا يعتبر نفسه فقط كموضوع نفسي-مادّي، مطروح في الطبيعة؛ إنه أيضا ذاتُ تجربةٍ مثلي؛ كما يتصوّرُني كمُنْتَمٍ إلى عالم تجربته. وفضلا عن هذا، فإنه على أساس هذه الذاتية المتداخلة تتشكّل طبيعةٌ "مشتركة". من هذه الزاوية يمكن للإرجاع إلى دائرة الانتماء- إرجاع حقيقي ضمن الإرجاع- أن يُفْهَم على أنه غزو النقيض كنقيض: *في هذه القصدية الخاصة جدا يتشكّل معنى وجوديٌ جديدٌ* يخترق الكينونة الخاصة لأناي الأحادية؛ يتشكّل إذن كأنا مّا، لا كـ"أنا-ذاتي" بل كمُفكّرٍ في أنايَ الخاصة، في أُحَاديِتي"(١٢٥، ٧٨). هو ذا تناقض استئصال وجودِ آخرٍ من وجودي في اللحظة ذاتها التي أطرح فيها هذا الوجود كوجود فريد.

إن اللجوء إلى مفهوم "الضمّ التماثلي" و"الإزواج" (Paarung) لا يخفف قطعا هذا التناقض طالما، على الأقل، لم نميز فيه اشتغال التبيّن المعلن عنه من طرف *التأمل* الرابع. فقول إن الغير "قابل للتمثيل"، وليس أبداً "ممثَّلا" على نحو ملائم، يبدو كطريقة في تعيين الصعوبة عوض حلّها. وفي الواقع، فأن نقول إن الضمّ المماثل لا يُعتبر استدلالاً بالقياس إلى ذلك، بل نقلٌ مباشر مؤسَّس على إزواجٍ، إقرانٍ لجسدي الموجود هنا مع جسدٍ آخر موجودٍ هناك، يعني تحديد نقطة انضمام اقتضاء الوصف واقتضاء التشكّل، بإعطاء اسمٍ للمركَّبِ الذي كان يجب أن يُحَلَّ فيه التناقض. لكن ماذا يعني هذا الـ"نقل القابل للإدراك"، هذه الـ"زكانة المماثلة"؟ إذا لم يكن التشخيص في زوجٍ بين *الأنا* والأنا *الأخرى* أصليا، فإنه لن يكون أبدا. هذا الـ"إزواج" في الواقع، يجعل من معنى وجودي عاكساً لمعنى وجود الآخر. لكن إذا لم ينتم الإزواج في الأصل إلى تشكُّلِ *الأنا* لذاته، فأين تجربة *الأنا* لن تحتمل أي انعكاس لتجربة الغير. وبالفعل فإن الملفت للانتباه للغاية في التأمل الخامس، هو أن الأوصاف التي تفجر المثالية، سواء تعلق الأمر بصور الإزواج المحسوسة، أو بتمييز حياة نفسية غريبة على أساس المطابقة بين العلامات، العبارات، الايماءات، الأوضاع التي تملأ الافتراض، توقُّع معيش غريب،أو تعلّقٍ بدوْر الخيال في الإدراك المتميز المماثِل: فهناك هو حيثما يكون بوسعي أن أكون إذا ما انتقلْتُ.

لكن يجب أن نعترف بأن ما يبقى ملغِزاً من خلال هذه الأوصاف المذهلة، هو أن استعلاء *الأنا الأخرى* يكون في الآن ذاته تغيُّراً قصديا لحياتي الأحادية: "بفضل تشكُّل معناه، يبدو الآخر بنحوٍ ضروري في عالمي الأولي بصفة *التغيّر القصدي* لأناي، موضوعيةً في المقام الأول... وإلاّ فإن جوهراً فرداً (monade) آخر سيشكِّل، تبعا لقابلية التمثيل، في جوهريّ الفرد أنا" (١٤٤، ٩٧).

من هذا اللغز، من هذا التناقض، أو قُل من هذا الصراع الخفي بين مشروعين -مشروع وصف الاستعلاء ومشروع التشكّل في المثولية- يسمح لنا اللجوء إلى التبيّن بأدراك الحل.

لنعد إذن إلى الوراء، إلى اللحظة التي يعرِّف فيها *التأمل الديكارتي* الرابع المحاولةَ الظاهراتية برمّتها كتبيّن. الفقرة ٤١، التي تختتم *التأمل* الرابع، تعرِّف بالعبارة المثاليةَ المتعالية كـ"تبيّن ظاهراتي لذاتي محقَّقٍ في أناي" (١١٧، ٧١). إن ما يميز "أسلوب" التفسير هو طابع *العمل اللانهائي* الذي يرتبط ببسط آفاق التجارب الراهنة. الظاهراتية تأمُّلٌ *مُطَّرِد أبديا* لأن التفكير اختلسته دلالاتُ مَعيشه الخاص *الموجودة بالقوة*. هو ذا

نفس الموضوع الذي أعيدَ تناولُه في نهاية *التأمل* الخامس. الفقرة ٥٩ تحمل عنوان: "التفسير الأنطولوجي وموقعه في مجموع الظاهراتية الاستعلائية المؤسِّسة". إن ما يسميه هوسرل بالتفسير الأنطولوجي يكمن في نشر طبقات المعنى (*طبيعة*، *حيوانية*، *نفسية*، *ثقافة*، *شخصية*) حيث يشكّل التنضيدُ الـ"عالمَ باعتباره معنى مشكَّلاً". هكذا يتوقّف التفسير في وسط طريق فلسفة بناءٍ وفلسفةِ وصفٍ. وضد الهيغلية وآثارها، ضد كل "بناء ميتافيزيقي"، يشدِّد هوسرل على أن الظاهراتية، لا"تخلق"شيئا، بل "تجد" (١٦٨، ١٢٠)، وهذا هو الجانب المثّل لقمّة تجريبية الظاهراتية؛ فالتفسير تبيين للتجربة: "لا تقوم التجربة الظاهراتية -ولن يكون بوسعنا إبراز ذلك أكثر- سوى بتوضيح معنى ما يمثله العالم بالنسبة إلينا جميعا، سابقا عن كل فلسفة، وهي تضفي عليه تجربتنا بجلاء؛ يمكن لهذا المعنى أن يُقصى (enthüllt) من طرف الفلسفة ولكن لا يمكن أبداً أن يُغيِّر (geändert) من طرفها. وهو محاط، في كل تجربة راهنة -لأسباب جوهرية وليس بسببٍ من ضعفنا- بآفاقٍ هي بحاجة إلى توضيح (klärung)" (١٧٧، ١٢٩). لكن، من جهة أخرى، ونحن نربط على هذا النحو التفسير بتوضيح الآفاق، تريد الظاهراتية أن تتجاوز الوصف القارّ الذي سيجعل منها مجرد جغرافيةِ طبقات المعنى، علمِ طبقات واصفة للتجربة؛ إن عمليات النقل التي وصفناها، عمليات نقل الأنا باتجاه الآخر، ثم باتجاه الطبيعة الموضوعية، وأخيرا باتجاه التاريخ، تحقق بناءً متناميا، تشكيلا تدريجيا، وفي الحدّ الأقصى "تكوُّنا كونيا" لما نعيشه بسذاجة كـ"عالم الحياة".

هذا "التوضيح القصدي" هو الذي يغلّف الاقتضاءين اللذين تبدّى لنا أنهما يتصارعان على طول *التأمل* الخامس: من ناحية، احترام تعددية الغير، ومن أخرى تجذُّرُ تجربة التعالي هذه في التجربة الأصلية. وفي الواقع لا يقوم التبيّن إلاّ بنشر نمو المعنى الذي يحدِّد، في تجربتي، موقعَ الغير، المقعِّر.

تغدو قراءةٌ مّا أقل تفرُّعاً لكل *التأمل* الخامس، منذ ذلك الوقت، ممكنة. فالتبين يشتغل على الإرجاع إلى دائرة الانتماء. لأن هذه الأخيرة ليست معطى آخر سيكون هو الغير. فالتجربة المُرجَعَة إلى الذات هي نتيجة لإقصاء تجريدي ينصبّ على كل ما هو "غريب"؛ بهذا الاختزال التجريدي، يقول هوسرل، "أبرزتُ جسدي المُرجَع إلى انتمائي" (١٢٨، ٨١). تعني (Herausstellung) (عملية الجَلْب) هذه، كما يبدو لي، أن الأصلي هو الحدّ المستهدف بـ"التساؤلات العكسية": فبفضل هذا الـRückfrage (السؤال العكسي) يدرك التفكيرُ، في سُمك التجربة وعبر طبقات التشكّل المتلاحقة ما يسميه هوسرل "بناءً أصليا" - Urstiftung

(١٤١، ٩٣) - والذي تحيل عليه تلك الطبقات. الأصلي إذن هو نفسه الحدُّ القصدي لإحالة مًا مماثلة. لا يجب البحث إذن، باسم دائرة الانتماء، عن تجربة متوحشة معينة تكون محفوظة في قلب تجربتي الثقافية، بل عن سابقٍ لم يُعطَ أبدا. لهذا تبقى هذه التجربة، برغم نواتها الحدسية تأويلا. "إن ما يخصُّني يُكْشَفُ عنه، هو أيضا، بالتبيين، إذْ به وفيه يمتلك معناه الأصيل" (١٣٢، ٨٥). لا ينكشف الخاصُّ إلاّ لـ"نظرة التجربة المبيِّنَة" (نفسه). ولا نستطيع أن نقول أحسن من أن الخاص والغريب يتشكّلان قُطْبياً في *نفس التأويل*.

وفي الواقع، يتشكَّل الآخر، كتبيّنٍ أيضا، فيَّ وكآخرٍ في الآن ذاته. ويتوقف على التجربة عموماً، تقول الفقرة ٤٦، ألاّ تعيِّن موضوعها إلاّ "بتأويله بنفسه، فهي تتم إذن كتبيين خالص" (١٣١، ٨٤). كل تعيين تبيين: "هذا المحتوى الأساسي والخاص، ما يزال سابقا لأوانه بصفة عامة وبمثابة أفقٍ؛ فهو لا يتشكل في الأصل (حاملا لعلامة بصْمةٍ داخلية، خاصة، جوهرية، وبصمةِ الملكية بالأخص)إلاّ بالتبيين" (١٣٢، ٨٤-٨٥).

إن تناقض تشكُّلٍ هو في نفس الوقت تشكُّلُ "فيّ" وتشكُّلُ "آخر" مَا يأخذ دلالةً جديدة تماماً إذا أضَأْناه بدور التبيين؛ أما الآخر فمضموم، ليس في وجودي باعتباره معطىً، بل باعتبار هذا الوجود حاملاً لـ"أفق مفتوح ولا نهائي" (١٣٢، ٨٥) لاحتمال معنىً لا أسيطر عليه بنظرتي. بوسعي أن أصرِّح عندئذ، أن تجربة الغير لا تعمل سوى على "تنمية" كينونتي الخاصة الأصيلة، لكن الذي تُنمّيه قد بات أكثر مني، اعتباراً إلى أن الذي أسميه هاهنا كينونتي الخاصة المماثِلة هو احتمال معنى يتجاوز نظرة التفكير. إن إمكانية اختراق الأنا باتجاه الآخر منقوشة في بنية الأفق هذه، التي تستتبع "تبييناً"، أو -حتى نتكلم مثل هوسرل نفسه- "تبيين آفاق كينونتي الخاصة" (١٣٢، ٨٥).

إن ما أدركَهُ هوسرل، دون استنتاج الخلاصات، هو مطابقة الحدس للتبيين. فالظاهراتية كلها تبيين في الوضوح، ووضوح في التبيين، وضوح يبين عن نفسه، تبيين يبسُط وضوحاً، هذه هي التجربة الظاهراتية. في هذا المعنى لا يمكن للظاهراتية أن تتم إلاّ كتأويل.

لكن حقيقة هذا الاقتراح، لا يمكن أن تُفهم إلاّ عندما نجعل النقد، في الآن ذاته، ينهض كليةً بتأويل المثالية الهوسرلية. ههنا يحيل القسم الثاني من هذا البحث، على الأول: الظاهراتية والتأويل لا يفترضان نفسيْهما بالتناوب إلاّ إذا بقيت مثاليةُ الظاهراتية الهوسرلية خاضعة لنقدها بالتأويل.

مهمة الهيرمينوطيقا:
انحدارا من شْلايرماخر وديلتاي (*)

تهدف هذه المقالة إلى وصف حالة مشكل الهيرمينوطيقا، كما أستقبله وكما أنظر إليه، قبل أن أدلي بمساهمتي في الجدال في المقالة التي تليها. من هذه المناقشة الأولية، سأحصر نفسي في إبراز ليس عناصر اعتقاد راسخ فحسب، بل حدود مشكل لم يحل كذلك. أريد في الواقع أن أقود التفكير الهيرمينوطيقي إلى النقطة التي تستدعى فيها، بناء على إحْراجٍ داخلي، إعادةَ توجيه أساسية، إذا كان يسعى بجدية إلى الدخول في مناقشة مع علوم النص، من السيميائيات إلى التفسير.

سأتبنى هنا تعريف العمل التالي للهيرمينوطيقا: إن الهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص؛ هكذا ستكون الفكرة الموجِّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص. وستكون المقالة الثانية إذن مخصصة لبناء طبقات النص. من هنا ستكون الطريق معدة لمحاولة حلّ إحراج الهيرمينوطيقا المركزي، المقدَّم في نهاية هذه المقالة الأولى، أي البديل المدمِّر في نظري، لما بين الشرح والفهم. بذلك سيبين السعي إلى تكاملية بين هذين الموقفين، اللذين تنزع الهيرمينوطيقا الرومانسية الأصل إلى الفصل بينهما، عن إعادة التوجيه التي يقتضيها مفهوم النص من الهيرمينوطيقا على المستوى الابستمولوجي.

I. من الهيرمينوطيقات الاقليمية
إلى الهيرمينوطيقا العامة

إن بيان الهيرمينوطيقا الختامي الذي أقترحه هنا، يتجمَّع باتجاه تكوّن إحراج مّا، الاحراج الذي استنهَض بحثي الخاص، لذا فالتقديم الذي سيعقب ليس محايدا، بالمعنى الذي سيكون فيه مجرداً من أي افتراض قبلي. خاصة وأن الهيرمينوطيقا نفسها تدفع إلى الاحتراس من هذا الوهم أو هذا الزعم.

يبدو لي التاريخ الراهن للهيرمينوطيقا محكوما بانشغالين اثنين. يميل الأول إلى توسيع هدف التأويل تدريجيا، على النحو الذي تكون فيه سائر الهيرمينوطيقات *الاقليمية*

مضمومة في تأويل عام. غير أن حركة *اللاإقليمية* هاته لا يمكن أن تبلغ مداها دون أن تكون، في نفس الوقت، انشغالات الهيرمينوطيقا *الابستمولوجية* الصرفة، أعني مجهودها للتشكُّل في المعرفة ذات الصيت العلمي، تابعة لانشغالات أنطولوجية، يكفُّ *الفهمُ* تبعا لها عن الظهور كنمط من *المعرفة* ليصبح *طريقة كينونة* وأن يرتبط بالكائنات وبالكينونة؛ هكذا تُواكَب حركة *اللاإقليمية* بحركة *ترسيخ* لا تصبح معها الهيرمينوطيقا عامّة فحسب بل *أصلية*.

١. "مكان" الهيرمينوطيقا الأول

لنتعقّب هذه الحركة وتلك بالتتابع.

أول "موضع" تشرع الهيرمينوطيقا في اختراقه، هو الكلام بالتأكيد والكلام المكتوب بالأخص. ومن المهم إذن أن نحدد لماذا للهيرمينوطيقا علاقةٌ مفضلة مع أسئلة الكلام. يكفي، في نظري، ألا ننطلق من خاصية ملفتة للانتباه في اللغات الطبيعية، التي تتطلب تأويلا على المستوى الأولي والعادي للحوار. هذه الخاصية، هي تعدد المعاني، أي سمة كلماتنا في امتلاك أكثر من دلالة عندما نفحصها من خارج استعمالها في سياق محدد. لن أهتم هنا بأسباب التناسق التي تبرر اللجوء إلى شفرة معجمية تمثل خاصية فريدة أيضا. ما يهم في هذه المناقشة الحالية، هو أن تعدد معاني الكلمات يستدعي بالمقابل دورَ السياقات الانتقائي إزاء تحديد القيمة الراهنة التي تحوزها الكلمات في إرسالية محددة، موجهة من طرف متكلم بعينه، إلى مستمع يوجد في حالة خاصة، إن الحساسية إزاء السياق هي المكمِّل الضروري والرأي المعاكس المحتِّم لتعدد المعاني. غير أن قيادة السياقات تستخدم بدورها حركة تمييز تعمل في تبادل إرساليات ملموس بين المتخاطبين وحيث يكون النموذج هو لعبة السؤال والجواب. حركة التمييز هذه، هي التأويل بحصر المعنى؛ فهي تقتضي التعرف على الإرسالية الأحادية المعنى نسبيا، التي ركّبها المتكلم على الأساس المتعدد المعاني للمعجم المشترك. إن إنتاج خطاب ذي معنى واحد نسبيا بكلمات متعددة المعاني، والتعرف على نية أحادية المعنى في استقبال الارساليات، هو عمل التأويل الأول والأكثرها بساطة. وفي هذه الدائرة الشاسعة جداً للإرساليات المتبادلة تقتطع الكتابة لنفسها مساحة محدودة، يسميها ڤلهالم ديلتاي، الذي سأعود إلى الحديث عنه مطولا، تعابير الحياة الثابتة بالكتابة [1]، هذه التعابير هي التي تقتضي عمل تأويل خاص لأسباب سنحددها بعدئذ (أنظر المقالة اللاحقة) وترتبط بالضبط بإنجاز الخطاب كنص. لنقل مؤقتا، أنه بالكتابةلم تعد شروط التأوبل المباشر بناء على لعبة

السؤال والجواب، أي الحوار، موقّى بها أبداً. آنذاك تم اكتشاف تقنيات خاصة لرفع سلسلة العلامات المكتوبة إلى مستوى الخطاب وإدراك الإرسالية من خلال التقنيات المنضَّدة الخاصة بإنجاز الخطاب كنص.

٢. فريدريك شلايرماخر

تبدأ الحركة الحقيقية للاإقليمية مع المجهود المبذول لإبراز مشكل عام يتعلق بحركة التأويل كلما انخرط في نصوص مختلفة. تميز هذه الاشكالية المركزية والمحورية هو عمل *فريدريك شلايرماخر*. كان قبله، من ناحية فقهُ لغة النصوص الكلاسيكية، خصوصا نصوص العصور الإغريقية-اللاتينية القديمة، ومن ناحية أخرى تفسير النصّين المقدسيْن، العهد القديم والجديد. وفي كل واحد من هذين المجالين يختلف عمل التأويل بحسب تنوع النصوص. لهذا تقتضي هيرمينوطيقا عامة مّا التنزّه عن التطبيقات الخاصة والتمييز بين العمليات المشتركة بين شعبتيْ التأويل الكبيرتين. ولبلوغ ذلك، لا ينبغي التنزه فقط عن خصوصية النصوص، بل عن خصوصية القواعد والوصفات التي يتبدّد بينها فنُّ الفهم كذلك. لقد ولد التأويل عن هذا المجهود المبذول في سبيل رفع تفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة إلى مصاف *التقنية*، أي "تكنولوجيا" لا تقتصر على مجرد تجميع عمليات لا رابط بينها.

بيد أن امتثالية القواعد الخاصة بتفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة لإشكالية الفهم العامة، كانت تمثل قلبا مماثلا تماماً للقلب الذي أجرته الفلسفة الكانطية في موضع آخر، اتجاه علوم الطبيعة بالأساس. من هذا المنظور، يمكن لنا أن نقول بأن الكانطية تشكل الأفق الفلسفي الأقرب للتأويل، ونعرف أن روح كتاب *"النقد"* العامة، تكمن في قلب العلاقة بين نظرية المعرفةونظرية الكينونة؛ يجب قياس قدرة الفهم قبل مواجهة طبيعة الكينونة؛ ونعرف أنه في مناخ كانطي أمكنت صياغة مشروع إلحاق قواعد التأويل، لا بتنوّع النصوص والأشياء الواردة في هذه النصوص، بل بالعملية المركزية التي توحِّد المختلف من التأويل. لو لم يكن شلايرماخر نفسه واعيا بإجراء في النظام التفسيري والفقه لغوي نوع القلب الكوبرنيكي الذي أجراه كانط في نظام فلسفة الطبيعة، فإن ديلْتاي كان سيكون كذلك بالتأكيد، في مناخ الكانطية الجديدة لنهاية القرن التاسع عشر. لكن كان يلزم قبل ذلك العبور من مدٍّ لم تكن لشلايرماخر فكرة عنه، أعني تضمين علوم التفسير وفقهِ اللغة في العلوم التاريخية. داخل هذا التضمين وحده، يظهر التأويل كجواب شامل لسدّ ثغرة الكانطية، المنتَبَه إليها لأول مرة من

طرف يوحنا غوتفريد هيردر ومعترف بها، فضلا عن ذلك، من طرف إرنست كاسيرر: أي أنه في فلسفة نقدية، لا يوجد شيء بين الفيزياء والأخلاق.

لكن الأمر لم يكن يتعلق فقط بردم ثغرة كانطية؛ إنما كان يتعلق بتشوير تصوره للذات في العمق. ولأنها حصرت نفسها في البحث عن الشروط الكونية للموضوعية في الفزياء والأخلاق، فإنه لم يكن بمقدور الكانطية أن تولّد سوى عقل لاشخصي، حامل لشروط إمكانية أحكامٍ كونية. لم يكن بوسع الهيرمينوطيقا أن تضيف شيئا للكانطية لو لم تجنِ من الفلسفة الرومانسة يقينها التام الأصلي، من ذلك أن العقل هو اللاشعور العملي الخلاّق في ذاتيات نابغة. في الآن نفسه، كان البرنامج التأويلي لشلايرماخر يحمل في طياته البصمة المزدوجة، الرومانسية والنقدية: الرومانسية بدعوته إلى علامَةٍ حية مع سيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهمٍ صالحة كونياً. ربما كان كل تأويل مطبوعاً بهذا النسب الرومانسي والنقدي، النقدي والرومانسي المزدوج، النقدي هو خطة مقاومة سوء الفهم باسم القول المأثورالشهير: "يوجد التأويل حيثما يكون سوء الفهم"[٢]؛ والرومانسي هو خطة "فهم كاتب كما فهم نفسَه وربما أحسن"[٣].

ندرك في الآن نفسه، أنه إحراج، بقدر ما هو نظرة إجمالية، أن شلايرماخر قد بلّغ خَلَفَه، في ملاحظات التأويل، أنه لن يُوفَّق أبداً في تحويله إلى مؤلَّف كامل. وكانت القضية التي تصارع معها شلايرماخر هي العلاقة بين شكلين من أشكال التأويل: التأويل "النحوي" والتأويل "التقني"؛ وهذا تمييز دائم في عمله، والذي لم تكف دلالته عن التنقل على مجرى السنين. قبل دار نشر كيمرْليه [٤] (Kimerlé)، لم نكن نعرف ملاحظات ١٨٠٤ والسنوات التي تلتها؛ لذا قيَّدنا شلايرماخر بتأويل نفسي كان، في البداية، على قدم المساواة مع التأويل النحوي. يتسند التأويل النحوي على خصائص الخطاب في ثقافة مّا؛ ويتوجه التأويل النفسي، الذي ما يزال يسميه تأويلا تقنيا،إلى فُرادتها، بل وإلى عبقرية إرسالية الكاتب. لكن إذا كان للتأويلين حقّ متساوٍ، فلا يمكن تطبيقهما في نفس الوقت. ويدقق شلايرماخر: بأن فحص لغة مشتركةيعني نسيان الكاتب، وفهم مؤلَّف فريد، يعني نسيان لغته التي تمَّ عبورها فقط. فأمّا أن نلحظ المشترك، أو نلحظ الخاص. سُمِّي التأويل الأول موضوعيا، مادام يهتم بخصائص الكاتب اللسانية المتميزة، وكذلك تأويلا *سلبيا* مادام يعيِّن حدود الفهم فقط؛ لا تبالي قيمته النقدية سوى بالأخطاء المتعلقة بمعنى الكلمات. وسمي التأويل الثاني *تقنيا*، نسبةً دون شك إلى مشروع أو *تكنولوجيا* مّا. وفي هذا التأويل الثاني يتكامل مع مشروع

هيرمينوطيقا ما. يتعلق الأمربيلوغ ذاتية ذلك الذي يتكلم، مادامت اللغة قد نُسِيَتْ. هنا يصبح الكلام العنصرَ الخادم للذاتية. ويسمى هذا التأويل إيجابيا، لأنه يبلغ فعلَ الفكر الذي ينتج الخطاب. لا أحد منهما يريد إقصاء الآخر فحسب، بل كل منهما يطالب بمواهب متميزة، كما يُوحي بذلك الإفراطان المحترمان لهذا وذاك، إفراط الأول يعطي التكلُّف، وإفراط الثاني الغموض. فقط في نصوص شلايرماخر الأخيرة استطاع التأويل الثاني الانتصار على الأول، وأكّد الطابع *التنجيمي* للتأويل فيه على الطابع النفسي. لكن، حتى ذلك الوقت، لم ينحصر التأويل النفسي -وهذا المصطلح يعوض مصطلح التأويل التقني- أبدا في حميمية الكاتب؛ بل قحم مبررات نقدية في نشاط المقارنة: لا يمكن أن يقبض على أية ذاتية إلاّ بالمقارنة والنقيض. بذلك تحمِل الهيرمينوطيقا الثانية بدورها عناصر تقنية وخطابية. كما لا ندرك بشكل مباشر أبدا، ذاتية مّا، بل فقط اختلافها مع أخرى ومع ذاتها. هكذا تكون صعوبة الفصل بين الهيرمينوطيقا معقدة بسبب مطابقة زوج التعارض الأول، *النحوي والتقني*، مع زوج التعارض الثاني، *التنجيم والمقارنة. الخطابات الأكاديمية* (٥) تشهد على العائق الأقصى لمؤسس الهيرمينوطيقا الحديثة. واقترح نفسي بالتالي (انظر المقالة التالية) لإبراز أن العوائق لا يمكن تجاوزها إلا بتوضيحنا لعلاقة المؤلف بذاتية الكاتب؛ وفي التأويل، بنقل نبرة البحث المثير للذاتيات المختبئة، إلى معنى ومرجعية الأثر الأدبي نفسه، ولكن، قبل ذلك، يجب دفع إحراج الهيرمينوطيقا المركزي إلى الأبعد، مع ملاحظة التوسيع الحاسم الذي ألحقه به ديلْتاي وهو يعلّق الاشكالية الفقه لغوية والتفسيرية على الاشكالية التاريخية. وهذا التوسيع، بمعنى *الكونية* الأكبر، هو ما يهيء نقل الابستمولوجي باتجاه الأنطولوجي بمعنى الترسيخ الأكبر.

٣. فلهالم ديلْتاي:

يحتل ديلتاي موقعا في منعطف الهيرمينوطيقا الحرج هذا، حيث باتت ضخامة المشكل بيّنة، غير أنها كانت ما تزال تُطرح في عبارات المناظرة الابستملولوجية، التي ميّزت كل مرحلة الكانطية الجديدة.

كانت الحاجة إلى إدخال مشكل إقليمية تأويل النصوص في حقل المعرفة التاريخية الأكثر رحابة، تفرض نفسها على فكرٍ منشغلٍ بتوضيح النجاح الكبير للثقافة الألمانية في القرن التاسع عشر، يعني اختراع التاريخ كعلم غير مسبوق. بين شلايرماخر وديلتاي، يوجد كبار مؤرخي القرن التاسع عشر: ليوبولد رانك، ي.غ. دْرُويْسَنْ وغيرهما. وكان النص المرشح

للتأويل آنئذ، هو الواقع نفسه وتسلسله (Zusammenhang). قبل سؤال: كيف نفهم نصاً مّا انتمى إلى الماضي؟ يُطرح سؤال أولي: كيف نتصور تسلسلا تاريخيا؟ قبل انسجام نصٍ مّا يأتي انسجام التاريخ، المنظور إليه كوثيقة الانسان الكبيرة، كأهم تعبير *للحياة*. كان ديلتاي قبل كل شيء مترجم هذا الميثاق بين الهيرمينوطيقا والتاريخ. وما نسميه اليوم *تاريخانية*، بمعنى مُحقِّر، إنما يعبِّر عن حالة ثقافية، أي عن نقل اهتمام آثار البشرية الأدبية والفنية إلى التسلسل التاريخي الذي حملها. فحِطَّةُ التاريخانية لا تنتج فقط عن العوائق التي بعثتها هي ذاتها، بل عن تحول ثقافي آخر، حدث فجأة من وقت قريب، تحوُّلٍ يحثنا على تفضيل النسق على حساب التغيير، السانكرونية على حساب الدياكرونية. وسنرى بعدئذ كيف تعبِّر ميولات النقد الأدبي المعاصر البنيوية، في الآن ذاته، عن فشل التاريخانية وعن قلب إشكاليتها في العمق.

لكن، في الوقت الذي كان فيه ديلتاي يتحمل أيامَ التفكير الفلسفي مشكلةَ وضوحِ التاريخي، الكبيرة، بوصفه كذلك، كان ميّالاً، بدافع ثقافي ثانٍ كبير، إلى البحث عن مفتاح الحل، ليس من ناحية الانطولوجيا، بل في إصلاح الابستمولوجيا نفسها، الحالة الثقافية الرئيسية الثانية التي تمّت إثارتها هنا، قد مُثِّلَت بصعود الوضعية كفلسفة، إذا فهمنا من هذا وبعبارات أعم، اقتضاءَ العقل باعتبار نوع الشرح الأمبريقي الجاري في مجال العلوم الطبيعية هو نموذج الوضوحِ كلِّه. إن زمن ديلتاي هو فترة الرفض التام للهيغلية، وفترة إحراج المعرفة التجريبية. منذ ذلك الحين كانت الطريقة الوحيدة لإنصاف المعرفة التاريخية، تبدو أنها كامنة في إعطائها بُعداً علميا، قابلا للمقارنة مع البُعد الذي حققته علوم الطبيعة؛ للرد إذن على الوضعية شرع ديلتاي في تخصيص علوم العقل بمنهجية وبإبستمولوجية محترمتين شأن نظيرتيهما في علوم الطبيعة.

على خلفية هاتين الحالتين الثقافيتين الكبيرتين طرح ديلتاي سؤاله الرئيسي: كيف تكون المعرفة التاريخية *ممكنة*؟ أو بشكل أعم، كيف تكون علوم العقل *ممكنة*؟ يقودنا هذا السؤال إلى عتبة التعارض الكبير، الذي يَعْبُر كل عمل ديلتاي، بين *شرح* الطبيعة و*فهم الفكر*. وهذا تعارض وخيم العواقب بالنسبة للهيرمينوطيقا التي تجد نفسها بذلك مقطوعة عن الشرح الطبيعي ومرفوضة من جانب الحدس النفسي.

وفي الواقع بحث ديلتاي من ناحية التحليل النفسي عن السمة المميزة للفهم. يفترض كلُّ *علم العقل* ويقصد ديلتاي بهذا كل أنماط معرفة الانسان التي تتضمن علاقة تاريخية -قدرةً

أولية، قدرة الانتقال إلى حياة الغير، النفسية. في الحقيقة، لا يبلغ الانسان في المعرفة الطبيعية، سوى الظواهر المتميزة عنه حيث تنفلت منه شيئيتها. في النظام البشري، يحصل العكس، الانسان يعرف الانسان؛ مهما كان الانسان الآخر عنا غريبا، فهو ليس كذلك بالمعنى الذي يمكن أن يكون فيه الشيء المادّي مجهولا. الاختلاف الاعتباري بين الشيء الطبيعي والعقل يتحكم إذن في الاختلاف الاعتباري بين الشرح والفهم. ولا يعد الانسان جذريا غريبا بالنسبة للإنسان، لأنه يقدم علامات عن وجوده الخاص. فهم تلك العلامات يعني فهم الانسان. هو ذا ما تجهله المدرسة الوضعية تماما: اختلاف المبدإ بين العالم النفسي والعالم المادي. قد نعترض على ذلك بقول: أن الفكر، العالم الفكري، ليس هو الفرد (l'individu) بالضرورة؛ ألم يكن هيغل دليلا عن إحدى مناطق الفكر، الفكر *الموضوعي*، فكر المؤسسات والثقافات التي لا يمكن إطلاقا إرجاعها إلى ظاهرة نفسية؟ غير أن ديلتاي ما يزال ينتمي إلى ذلك الجيل الكانطي الجديد حيث يُعتبر الفرد قُطبَ كل العلوم الانسانية، يُنظر إليه بحق في علاقاته الاجتماعية، لكنه فريد بشكل رئيسي. لهذا تتطلب علوم العقل، كعلم أصلي، علمَ النفس، علم الكائن الفاعل في المجتمع وفي التاريخ. في النهاية، تقوم العلاقات المتبادلة، الأنظمة الثقافية، الفلسفة، الفن والدين على هذا الأس. وهنا، بدقة أكثر، يكمن ما يمثل حقبة كذلك، فأن يلتمس الانسانُ فهمَ نفسه، كان بمثابة نشاط،بمثابة إرادة حرة، بمثابة مبادرة ومشروع. هنا نفْهم التصميم الراسخ في إدارة الظهر لهيغل، والاستغناء عن المفهوم الهيغلي لروح شعب مّا وكذلك متابعة السير على خطى كانط، لكن في النقطة التي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، توقف كانط عندها.

إن مفتاح نقد المعرفة التاريخية، الذي تغيّبَ بفظاظة بالغة من الكانطية، يجب أن يُبْحثَ عنه من ناحية الظاهرة الأساسية *للترابط الداخلي*، أو *التسلسل*، الذي تتميز به حياة الغير، في انبثاقها، ويُتعرّف عليها. ولأن الحياة تنتج أشكالا، وتنجلي في التشخيصات القارّة، فإن معرفة الغير ممكنةٌ. فالإحساس، التقويم، وقواعد الإرادة تنزع إلى الاستقرار في خبرة *مُنظّمة*، معروضة على كشف الآخرين. تشكّل الأنساق المنظّمة التي تفرزها الثقافة في صورة الأدب، طبقة من الصفّ الثاني، منصوبة فوق تلك الظاهرة الأولية لبنية إنتاجات الحياة، الغائية. ونعرف كيف سيحاول ماكس ڤيبر بدوره، حلّ نفس القضية بمفهومه حول النماذج-المثالية. وقد اصطدم، في الواقع، كل منهما، بالمشكل ذاته: كيف نُمَفْهِم في نظام الحياة، الذي هو نظام التجربة المترجرجة، ما يبدو في المقابل منتميا إلى انتظام الطبيعة؟ الجواب ممكن لأن الحياة الفكرية تستقر في مجموعات منظّمة يُحتمل فهمُها من طرف آخر مّا.

ابتداء من سنة ١٩٠٠، إتكأ ديلتاي على هوسرل ليمنح لمقولة التسلسل تلك، متانة ما. كان هوسرل في نفس المرحلة، يُثبت أن الحياة النفسية كانت موصوفة بالقصدية، أي بميزة قصدْ معنى يُحتَمَل التّعرف عليه. الحياة النفسية ذاتُها لا يمكن بلوغها، لكن يمكن إدراك ما تقصده، الترابط الموضوعي والمماثل الذي تتجاوز فيه الحياة النفسية ذاتها. كانت فكرةُ القصدية وميزةُ الموضوع المقصود المماثلة، تسمح على هذا النحو لديلتاي، بِتدعيم مفهوم النظام النفسي بالمقولة الهوسرلية حول الدلالة.

لأي شيء آلت القضية الهيرمينوطيقية كما استُقْبِلت من طرف شلايرماخر، في هذا السياق الجديد؟ كان العبور من الفهم، المحدَّد كفايةً بالقدرة على الانتقال إلى آخر، إلى التأويل، بالمعنى الدقيق لفهم تعابير الحياة المثبَّتَة بالكتابة، يطرح مشكلا مزدوجا. من ناحية، كانت الهيرمينوطيقا تكمِّل علم النفس الشامل بإضافة طابَقٍ متَمِّم إليه؛ ومن أخرى كان علم النفس الشامل يلوي الهيرمينوطيقا إلى معنى نفسي. هذا يفسر أن ديلتاي قد أخذ عن شلايرماخر الجانب النفسي من هيرمينوطقاه التي تعرَّف فيها على مشكله الخاص، مشكل الفهم عبر نقله إلى الآخر. عندما ننظر إلى الهيرمينوطيقا لأول وهلة، يبدو أنها تحمل شيئا ما خاصا: فهي تميل إلى إنتاج تسلسل ومجموعة منظمة، بالاستناد إلى نوع من العلامات، تلك التي كانت مثبّتة بالكتابة أو بأي أسلوب تخطيط مواز للكتابة. لم يكن ممكنا إذن القبض على الحياة النفسية للغير في تعابيرها المباشرة فكان لابد من إعادة بنائها، بتأويل العلامات المعبر عنها وهنا تُفرض قواعد مغايرة من طرف الـNachbilden (إعادة الإنتاج) بسبب توظيف التعبير في مواضيع ذات طبيعة خاصة. وكما هو الأمر لدى شلايرماخر فأن فقه اللغة، أي شرح النصوص، هو الذي يصنع المرحلة العلمية للفهم؛ ويتمثل الدور الرئيسي للهيرمينوطيقا، بالنسبة لهذا ولذاك، في "إقامة صلاحية التأويل الكونية، كأساس كل يقين في التاريخ، نظريا ضد الاقتحام المستمر لعشوائية الرومانسية والذاتية الشكوكية (...)"[٦]. بهذا تمثل الهيرمينوطيقا قشرة الفهم المعبَّر عنها بفضل بنيات النص الأساسية.

لكن الرأي الآخر لنظرية هيرمينوطيقة مبنية على علم النفس هو أن علم النفس يبقى مبررها الأخير. فاستقلال النص لا يمكن أن يكون سوى ظاهرة مؤقتة وسطحية. لهذا بالضبط تبقى قضية الذاتية لدى ديلتاي قضية لا مفر منها ويتعذر حلّها في نفس الوقت. يتعذر حلّها بسبب ادعاء الرد على الوضعية بتصور علمي للفهم على نحو أصيل. لذا لم يكفَّ ديلتاي عن إصلاح وتحسين مفهومه حول *إعادة الانتاج*، بطريقة تصيّره دائما ملائما لاقتضاء الإسقاط.

غير أن تبعية المشكل الهيرمينوطيقي لمشكل المعرفة النفسي الصرف كانت تحكم عليه بالبحث خارج الحقل الخاص بالتأويل عن منبع كل إسقاط. بالنسبة لديلتاي، يبدأ الإسقاط بكَيراً، ابتداء من تأويل الذات. ما أمثّله في نظري أنا لا يمكن بلوغه إلاّ من خلال إسقاطات حياتي الخاصة؛ ومعرفة الذات هي قبل كل شيء تأويل لا يقل صعوبة عن تأويل الآخرين، بل ربما أصعبها، لأنني لا أفهم نفسي إلاّ بالعلامات التي أقدمها عن حياتي الخاصة، والتي يرسلها إليّ الآخرون. كل معرفة للذات متعلقة بغيرها عبر علامات وآثار مّا. بهذا الاعتراف، يردّ ديلتاي على Lebens-philosophie (*فلسفة الحياة*) المؤثرة في المرحلة. ويشاطرها في اليقين التام بأن الحياة دينامية إبداعية أساساً، لكن، ضد *فلسفة الحياة*، يحرص على أن الدينامية الابداعية لا تعرف نفسها ولا يمكن أن تؤولها إلاّ بتحويل العلامات والآثار. هكذا حدث لدى ديلتاي اندماج بين مفهوم الدينامية ومفهوم النظام: إذ تبدو الحياة كدينامية تنتظم بنفسها. وهكذا حاول ديلتاي الأخير تعميم مفهوم الهيرمينوطيقا، بدفعه على هذا النحو عميقا دائما في غائية الحياة. تنظم الدلالاتُ المكتسبة، القيمُ الحاضرة والغايات البعيدة ديناميةَ الحياة باستمرار، تبعا لأبعاد الماضي، الحاضر والمستقبل الزمنية. الانسان يتعلم من أفعاله التعبير عن حياته ومن التأثيرات التي يمارسها هذا التعبير على الآخرين فقط. فهو لا يتعود معرفة نفسه إلا بتحويل الفهم، الذي كان دائما تأويلا. ويعود الفرق الوحيد الدالّ حقيقة، بين التأويل النفسي والتأويل التفسيري، إلى أن إسقاطات الحياة تنزع إلى الاستقرار وإلى الترسب في معرفة مستديمة تأخذ كل مظاهر العقل الموضوعي الهيغلي. إذا لم يكن بوسعي فهم العوالم المختفية، فلأن كل مجتمع قد خلق أجهزة فهمه الخاصة بخلق عوالم اجتماعية وثقافية يُفهمُ فيها. بهذا يصبح التاريخ الكوني الحقلَ الهيرمينوطيقي نفسَه. فأن أفهم نفسي يعني أن أقوم بأكبر تحويل، تحويل الذاكرة الكبيرة التي أمست دالّة بالنسبة لكل الناس. الهيرمينوطيقا هي إدراك الكائن لمعرفة التاريخ الكوني، هي كونية الكائن.

إن عمل ديلتاي يوضح، أكثر من عمل شلايرماخر، إحراج الهيرمينوطيقا المركزي الذي يُخضع فهم النص لقانون فهم الغير الذي يعبر عن نفسه فيه. وإذا بقي المشروع نفسيا في جوهره، فلأنه يعزو الهدف الأخير للتأويل، لا *إلى ما* يقول النص، بل إلى *من* يعبر عن نفسه *فيه*. وهكذا لا يكف موضوع الهيرمينوطيقا عن الانتقال من النص، من معناه ومرجعيته، إلى المعيش الذي يعبر عنه، وقد بين هانس جورج غادامير هذا الصراع الخفي في عمل ديلتاي(٧):

إن الصراع في نهاية المطاف هو بين فلسفة الحياة وفلسفة المعنى، التي لها نفس مزاعم فلسفة العقل الموضوعي الهيغلية. حوّل ديلتاي هذه الصعوبة إلى مسلّمة: الحياة تنطوي بداخلها

على قدرة تجاوز نفسها في الدلالات[٨]. أو كما قال غادامير بأن "الحياة تصنع تفسيرها الخاص: لها نظام هيرمينوطيقي[٩]". لكن أن تكون هيرمينوطيقا الحياة هذه تاريخاً، هو ما يظل غير مفهوم. إذ أن العبور من الفهم النفسي إلى الفهم التاريخي يفترض في الواقع أن تسلسُلَ آثار الحياة غير معيش ولا مجرَّب من أيٍّ كان. لذا لا يمكن أن نتساءل عما إذا كان يجب، لتفكير إسقاطات الحياة وللتعامل معها كمعطيات، وإرجاع كل المثالية التأملية إلى جذر الحياة نفسها، بمعنى تفكير الحياة ذاتها في النهاية كروح (Geist). وإلاّ كيف نفهم أن الحياة في الفن، في الدين والفلسفة تعبر عن نفسها بشكل تام، بأسقاط ذاتها كلية؟ أليس لأن الروح هنا في مسكنها؟ أليس ذلك كذلك اعترافا بأن الهيرمينوطيقا غير ممكنة كفلسفة عاقلة إلاّ بالاستعارات التي تأخذها من المفهوم الهيغلي؟ من الممكن إذن أن نقول عن الحياة ما قاله هيغل عن الروح: *الحياة هنا تُمْسِكُ بالحياة.*

يبقى مع ذلك أن ديلتاي قد لمح جيدا عقدة القضية المركزية: أي الحياة لا تمسك بالحياة إلاّ بوساطة وحدات المعنى التي تسمو عن المد التاريخي. لقد لمح ديلتاي هنا نمطا من تجاوز التّناهي دون تحليق، دون معرفة مطلقة، الذي هو التأويل بالضبط، من هنا كذلك عَيّنَ الاتجاه الذي يمكن فيه للتاريخانية أن تهزم نفسها، دون الاستناد إلى أية مصادفة منتصرة بمعرفة مطلقة معينة؛ لكن لاستمرار هذا الاكتشاف، يجب التوقف عن ربط مصير الهيرمينوطيقا بالمقولة النفسية الصرفة، مقولة التحول إلى حياة نفسية غريبة ونشر النص، لا باتجاه مؤلِّفه، بل باتجاه معناه الماثل وباتجاه نوع العالم الذي يفتحه ويكتشفه.

II. من الابستمولوجيا إلى الأنطولوجيا

فيما وراء ديلتاي، لم تكمن الخطوة الحاسمة في تحسين إبستمولوجية علوم العقل، بل في طرح افتراضها الاساسي للتساؤل، أي أن هذه العلوم بأمكانها أن تتبارى مع علوم الطبيعة بأسلحة منهجيتها الخاصة. هذا الافتراض القبلي، المهيمن في عمل ديلتي، يقتضي أن تكون الهيرمينوطيقا صنْفا من *نظرية المعرفة* وأن يُحْصَر الجدلُ بين الشرح والفهم في حدود *منهج الجدال* (Methodenstreit) لدى الكانطيين الجدد. إنه افتراض هيرمينوطيقا قبلي فُهِمَ كإبستمولوجية أعيد طرحها من طرف مارتن هايدغر، وهانس جورج غادامير من بعده. لا يمكن إذن لمساهمتهما أن توضع بلا قيد ولا شرط في تمديد مشروع ديلتاي؛ عليها بالأحرى أن تبدو كمحاولة حفر تحت المشروع الابستمولوجي نفسه، بهدف توضيح الظروف الانطولوجية

بالضبط. لو أننا تمكنّا من وضع الخط الأول، من الهيرمينوطيقات الاقليمية إلى الهيرمينوطيقا العامة، تحت علاقة الثورة الكوبرنيكية، لوجب وضع الخط الثاني الذي نشرع فيه الآن تحت علامة قلبٍ كوبرنيكي ثانٍ، يعيد وضع أسئلة المنهاج تحت مراقبة أنطولوجيا أولية. لا يجب إذن أن ننتظر لا من هايدغر ولا من غادامير تحسيناً معينا للإشكالية المنهجية التي أثارها تفسير النصوص المقدسة أو المدنسة، فقه اللغة، علم النفس،نظرية التاريخ أو نظرية الثقافة. بالمقابل، يبرز سؤال جديد؛ عوض أن نسأل: كيف نعلَم؟ نسأل: ما هو نمط كينونة هذا الكائن الذي لا يوجد إلاّ بالفهم؟

١. مارتن هايدغر

إن مسألة *التبيّن أو التبيين*، أو *التأويل* تتطابق قليلا مع مسألة تفسير النصوص المرتبطة، منذ مقدمة *كينونة وزمن*، مع مسألة الكينونة، المنسية(١٠)؛ ما نتساءل عنه، هو مسألة معنى الكينونة. غير أننا مقتادون، في هذا السؤال، من طرف ما نبحث عنه: فسؤال المعرفة مقلوبٌ رأساً باستفهام يستبقه وينصبّ على الطريقة التي يلاقي بها كائن الكينونة، حتى قبل أن يعارضها كموضوع واجَه ذاتاً. رغم أن *كينونة وزمن* يشدد على الـDasein، *الوجود الانساني الذي هونحن*، أكثر مما ستفعل أعمال هايدغر البعدية. الـ Dasein يعيِّن *المكان* الذي انبجس منه سؤال الكينونة، مكان الظهور؛ مركزية *الوجود الانساني* هي مركزية الكائن الذي يفهم الكينونة فحسب. ويتعين على نظامه ككائن أن يكون لديه *فهم* أنطولوجي مسبق للكينونة. منذ ذلك الوقت، لن يكون إظهار تشكُّل الوجود الانساني هذا، إطلاقا "بناءً بالاشتقاق"، كما هو الشأن في منهجية العلوم الانسانية، بل "إبراز الأساس عن طريق الإظهار" (الفقرة ٣، ص. ٢٤). هكذا خُلِقَ تعارضٌ بين الأساس الأنطولوجي، بالمعنى الذي ذكرنا على التَّو، والأساس الابستمولوجي.سيكون الأمر مجرد سؤال ابستمولوجي لو أن القضية كانت قضية مفاهيم الأساس التي تدير مناطق موضوعات تفصيلية، منطقة-*طبيعة*، منطقة-حياة، منطقة-كلام، منطقة-تاريخ. بالتأكيد أن العلم ذاته يباشر توضيحا مماثلا لمفاهيمه الأساسية، خصوصا بمناسبة *أزمة الأسس*. لكن مهمة البناء الفلسفية شيء آخر: فهي تهدف إلى استخراج المفاهيم الاساسية التي "تحدد الفهم الأوّلي للمنطقة التي تقدِّم الأساس لكل الموضوعات التّيمية لعلم مّا، التي توجّه من ثمّ كل بحث إيجابي" (ص. ٢٦). سيكون رهان الفلسفة الهيرمينوطيقية إذن هو "توضيح هذا الموجود نسبيا في تشكُّل كينونته" (نفسه)؛ لن يضيف هذا التوضيح شيئا لمنهجية علوم العقل؛ لكنه سيحفر بالأحرى تحت تلك

المنهجية، لإجلاء أسسها: "هكذا، ما يُعتبر فلسفيا الأول في التاريخ(...) لن يكون لا نظرية تكوُّنِ المفاهيم في المادةالتاريخية، ولا حتى نظرية التاريخ كموضوعٍ للعلم التاريخي، بل تأويل الموجود التاريخي بالضبط نسبيا إلى تاريخانيته" (*نفسه*). ليست الهيرمينوطيقا تفكيرا في علوم العقل، إنما إبراز للأرضية الأنطولوجية التي يمكن لهذه العلوم أن تقوم عليها. من هنا كانت الجملة المفتاح بالنسبة لنا: "في الهيرمينوطيقا التي فُهمتْ على هذا النحو يتجذر ما يجب تسميته "هيرمينوطيقا" بمعنى مّا مشتق: منهجية علوم العقل التاريخية"(ص. ٥٦).

هذا القلب الأول المكتشف من طرف *كينونة وزمن* يستدعي قلبا آخر. كانت مسألة الفهم، عند ديلتاي، مرتبطة بقضية الغير؛ وإمكانية الوصول إلى الانتقال إلى نفسية غريبة، تهيمن على كل علوم العقل، من علم النفس إلى التاريخ. لكن، من الملفت للانتباه، في *كينونة وزمن*، أن مسألة الفهم منفصلة تماماً عن قضية التواصل مع الغير. صحيح أن هناك فصلا يسمّى †Mitsein-كينونة- مع؛ لكن ليس فيه نعثر على مسألة الفهم كما لو أننا نتوقّع سطراً ديلْتياً. إن أسس المشكل الأنطولوجي يجب البحث عنها ناحية علاقة الكينونة بالعالم لا في جهة العلاقة مع الغير؛ ففي العلاقة مع حالتي، في الفهم الأساسي لوضعيتي في الكينونة، يكمن الفهمُ مبدئيا، لكن ليس أمراً عديم الأهمية أن نذكر بالأسباب التي دفعت ديلتاي إلى العمل على هذا النحو؛ لقد كان يطرح إشكالية علوم العقل انطلاقا من برهان كانطي: إن معرفة الأشياء، يقول، تفضي إلى مجهول مّا، هو الشيء نفسُه؛ بالمقابل لا وجود، في الحالة النفسية، إلى شيءٍ في ذاته: ما يكونه الآخر، هو نحن أنفسنا. للمعرفة النفسية إذن ميزة لا تنكر على معرفة الطبيعة . لم تعد لهايدغر، الذي قرأ نيتشه، هذه البراءة أبدا؛ فهو يعرف أن الآخر، مثلي تماما، مجهولٌ بالنسبة لي أكثر مما يمكن لأيّة ظاهرة طبيعية أن تكون. فالكتمان فيه أكثر إطباقا من أي مكان آخر بلا شك. إذا كان ثمة منطقة في الكينونة تسيطر فيها اللاّصحة، فهي علاقة كل واحد مع غيرٍ ممكن، لهذا السبب كان فصل *كينونة*-مع جدلا مع ضمير *الغائب*، كإقامة ومكان مفضل للكتمان. ليس من المدهش ألا تبدأ الأنطولوجيا مع التفكير في *كينونة*-مع، بل مع التفكير في *كينونة-في*. ليست الكينونة مع آخر هي ما يضاعف ذاتيتي،بل الكينونةِ-في-الـ-عالم. إن نقل المكان الفلسفي هذا مهم أهمية تحويل مشكل المنهج إلى مشكل الكينونة. وهكذا تأخذ مسألة *عالم* مكان مسألة غير. *وبعولمية* الفهم بهذا الشكل، يفرغه هايدغر من *طابعه النفسي*.

كان هذا النقل مجهولا في تأويلات هايدغر المسمّاة وجودية؛ وقد تم تناول تحليلات الهمّ، القلق والكينونة للموت في سياق معنى تحليل نفسي وجودي دقيق، مطبّق في حالات نفسية نادرة. ولم يُلاحظ بما فيه الكفاية أن هذه التحليلات تنتمي لتأمل مّا حول *عولمية العالم*، وأنها تروم جوهريا هدم زعم الذات العارفة *بالارتفاع* قياساً على الموضوعية. إن ما يجب بالضبط استعادته على زعم الذات هذا، هو وضع *المقيم* في هذا العالم، الذي من خلاله (الوضع) توجد حالة، فهم وتأويل مّا. لذا وجب أن تكون نظرية الفهم مسبوقة بالاعتراف بعلاقة التجذر التي تؤكد رسو كل النظام اللساني، ومن ثم الكتب والنصوص، في شيء مّا ليس، في المقام الأول، هو ظاهرة التلفظ في الخطاب. يجب أولا أن يجد الانسان *نفسه* (أحسن أو أقبح)، أن يجد نفسه *هنا* وأن يحس بنفسه (بطريقة معينة)، حتى قبل أن يتوجه، إذا استغل *كينونة وزمن* بعمقٍ أحاسيس معينة كالخوف والقلق، فليس من أجل *ممارسة الوجودية*، بل من أجل استخراج، على حساب تلك التجارب الموحية، رابط مع الواقع أهم من علاقة ذات-موضوع؛ بالمعرفة، نضع الموضوعات أمامنا؛ والاحساس بالوضع يسبق هذا المقابل بتوجيهنا إلى عالم مّا.

بعد ذلك يأتي الفهم. لكنه ليس فعل كلامٍ، كتابة أو نص بعد. الفهم، بدوره، يجب أن يوصف، ليس بمصطلحات الخطاب، بل بمصطلحات الـ"القدرة على الكينونة". الوظيفة الأولى للفهم، هي توجيهنا في حالة مّا. لا يتوجه الفهم إذن إلى القبض على موضوع مّا، إنما إلى إدراك إمكانية الكينونة. علينا ألاّ نغفل هذه النقطة عندما نستنتج خلاصات هذا التحليل المنهجية: لا يعني فهمُ نص ما، العثور على معنى جامد محتوىً فيه، بل بسْط إمكانية الكينونة التي يعيّنها النص؛ بذلك سنكون أوفياء للفهم الهايدغري الذي هو جوهريا عزم مّا أو، بطريقة أكثر جدلية وأكثر تناقضا، عزم مّا فيها كينونة - مقذوفة مسبقة. هنا أيضا تبدو النبرة *الوجودية* خادعة. هناك كلمة صغيرة تفرق بين هايدغر وسارتر، هي: *مسْبقا دائما*: "ليس لهذا العزم أية علاقة مع صعيد سلوكٍ يمكن للكينونة-هنا أن تكون قد اختلقته وتبعا له نصبت كينونتها: باعتبارها كينونة هنا، فإنها مسبقا معزومة دائما وستبقى عزما طالما هي كذلك"(ص. ١٨١). ما يهم ههنا، ليس اللحظة الوجودية للمسؤولية أو للاختيار الحر، بل انتظام الكينونة الذي توجد انطلاقا منه مشكلة الاختيار. فالـ*.إمّا..أوإما*... ليست أصلا، إنها مشتقة من نظام *العزم المقذوف*.

لا تأتي اللحظة الأنطولوجية التي تهم المفسِّر إذن، إلا في الصف الثالث من ثالوث الحالة -الفهم- التأويل. لكن قبل تفسير النصوص، يأتي تفسير الأشياء. والتأويل، في الواقع، هو أولا تبيين، *تطوير* للفهم، تطوير "لا يحوّل الفهم إلى شيء آخر، لكنه يجعله فهما" (ص. ١٨٥). كل عودة إلى نظرية المعرفة مسبوقة بهذا الشكل؛ ما تمّت إبانتُه هو الـ"بصفته" (le en tant que) المرتبطة بنطق التجربة المبين؛ غير أن "البيان لا يظهر الـ"بصفته"، فهو لا يزيد عن أن يمنحها تعبيراً" (ص. ١٨٦).

لكن، إذا لم يقصد تحليليُّ *الوجود الانساني* مشاكل التفسير بصراحة، فإنه بالمقابل يعطي معنى لما يمكن أن يظهر على أنه فشلٌ على المستوى الابستمولوجي، بربط هذا الفشل الظاهر بنظام أنطولوجي متعذر التجاوز. هذا الفشل، هو ما كان دائماً يُوضَح في عبارات *الحلقة الهيرمينوطيقية*. في علوم العقل -وقد لاحظنا ذلك مرارا- تتداخل الذات والموضوع بالتناوب. تساهم الذات نفسها في معرفة الموضوع ويتضح بالمقابل في تنظيمه الأكثر ذاتية، في نظرة الموضوع للذات، حتى قبل أن تشرع هذه الأخيرة في المعرفة؛ ولا يمكن لحلقة الهيرمينوطيقا، وقد أُبين عنها في مصطلح الذات والموضوع، ألاّ تظهر كحلقة مفرغة. آنئذ يتعين على وظيفة أنطولوجيا أصليةمّا ،أن تُبْرِز النظام الذي يوازن على الصعيد المنهجي تحت مظاهر الحلقة؛ هذا النظام هوالذي يسميه هايدغر *بالفهم القبلي*؛ لكننا سنخطئ كلية حينما نصرّ على وصف الفهم القبلي بمصطلحات نظرية المعرفة، أي، مرة أخرى، بأصناف الذات والموضوع؛ فعلاقات التعوّد التي يمكن أن تكون لنا، مثلا، مع عالم الأدوات، بإمكانها أن تعطينا فكرة أولية عما يمكن أن تعنيه الخبرة المسبقة التي أتوجه بها لاستعمال جديد للأشياء؛ تنتمي خاصية السبْق هذه إلى *طريقة* كينونة كل كائن يفهم تاريخيا؛ إذن يجب أن نفهم هذا الاقتراح بمصطلحات تحليليّ الوجود الانساني: "تبيين شيء مّا، بصفته كذا وكذا، يقوم إذن بالأساس على خبرة وعلى رؤية أوّليّيْن وعلى سبْق مّا" (ص. ١٨٧). ساعتَها لن يكون دور الافتراضات القبلية في التفسير النصي سوى حالة استثنائية لهذا القانون العام للتأويل. عندما يُنْقَل الفهمُ القبلي إلى نظرية المعرفة ويُقاس على ادعاء الذاتية، يقبل بالنعت التحقيري للحكم المسبق. وعلى العكس من ذلك لا يُفهم الحكم المسبق، بالنسبة للأنطولوجيا الأصلية، إلاّ انطلاقا من سَبْق الفهم. منذئذ لن تكونَ الحلقة الهيرمينوطيقية الشهيرة سوى ظل نظام السبْق هذا، فوق الصعيد المنهجي.كلُّ من فهم هذا سيعلم من الآن فصاعداً أن العنصر الحاسم ليس الخروج من الحلقة، بل ولوجها على الوجه السليم"(ص. ١٩٠).

كما نكون قد لاحظنا ذلك، لا ينصبّ ثقل هذا التأمل الرئيسي على الخطاب، وأقل منه على الكتابة. إ ن فلسفة هايدغر -فلسفة *كينونة وزمن* على الأقل- هي فلسفة كلام أقل بكثير، بحيث أن مسألة الكلام لم تُقحم إلاّ بعد مسائل الحالة، الفهم والتأويل. يبقى الكلام، في حقبة *كينونة وزمن*، تلفظاً ثانيا، تلفظَ تبيين في نصوص منطوقة مّا (Aussage، الفقرة ٣٣، ص. ١٩١). لكن تسلسل المنطوق انطلاقا من الفهم والتبيين يهيّئنا لقول أن وظيفته الأولى ليست هي التواصل مع الغير، ولا حتى حمل مسندات إلى ذوات منطقية، بل *الترويج، التوضيح والإظهار* (ص. ١٩٢). وظيفة الكلام السامية هاته، لا تعمل إلاّ على تذكيرنا بتسلسل هذا الأخير انطلاقا من البنيات الانطولوجية التي تتقدم عليه: "فألاّ يصبح الكلام إلا في هذه اللحظة موضوعا لاختبارنا، يقول هايدغر في الفقرة ٣٤، يجب أن يدلّ على أن هذه الظاهرة لها جذورها في التشكل الوجودي لانفتاح الكينونة هنا" (ص. ١٩٩). وفي مكان آخر يقول: "الخطاب تلفُّظٌ ماهو فهمٌ"(نفسه). يجب إذن إعادة وضع الخطاب في بنيات الكينونة، لا هذه في الخطاب: "إن الخطاب تلفُّظٌ "دال" لنظام الكينونة في العالم، الممكن فهمه" (ص. ٢٠٠).

في هذه الملاحظة الأخيرة حُدِّدَ إجماليا، العبور إلى فلسفة هايدغر الثانية، التي ستتجاهل *الكينونة هنا* وتنطلق مباشرة إلى قوة الكلام على الاظهار. لكن، منذ *كينونة وزمن*، يبدو *القول* (reden) أكبر من *التكلم* (Sprechen). *فالقول* يعيّن التشكُّلَ الوجودي، *والتكلمُ* مظهره المدني الذي يقع في التجربة. لهذا لم يكن التعريف الأول *للقول هو التكلم*، إنما زوجُ الإصغاء-الصُّموت. هنا أيضا يتناول هايدغر بشكل مخالف الطريقة العادية، بل واللسانية، التي تضع في الصف الأول عملية التكلم (تعبير، تخاطب). الفهم، هو الاصغاء. بعبارة أخرى، إن علاقتي الأولى مع الكلام ليست هي أن أنتجه، بل أن أستقله: "الاصغاء هو مكوِّن الخطاب" (ص. ٢٠١). أولوية الاصغاء هذه تدلّ على العلاقة الأساسية بين الكلام والانفتاح على العالم وعلى الغير، وتعتبر النتائج المنهجية مهمة: بحيث أن اللسانيات، السيميولوجيا وفلسفة الكلام ترتبط حتما بمستوى التكلم ولا تبلغ إلى مستوى القول. بهذا المعنى، لا ترتب الفلسفة النظريةُ اللسانيات بالقدر الذي تضيفه إلى التفسير. وبينما يحيل التكلم على الانسان المتكلم، يحيل القول على الأشياء التي قيلت.

وقد وصلنا إلى هذه النقطة، سوف نسأل بدون شك: لماذا لا نتوقف عند هذا الحد ونعلن ببساطة أننا هايدغريون؟ أين هو الاحراج الذائع الصيت المعلن عنه؟ ألم نقْصِ الإحراج الدّيلتي

بنظريةٍ مّا في الفهم، محكوم عليها بدورها بمعارضة الشرح الطبيعي والتباري معه في الذاتية والعلمية؟ ألم نتخطَّ ذلك بتعليق الابستمولوجيا بالأنطولوجيا؟ في نظري، لم يحلّ الاحراج، لقد تم فقط نقله إلى مكان آخر وبهذا صعب أكثر؛ لم يعد في الابستمولوجيا بين نمطين من الفهم، لكنه صار محصورا بين الانطولوجيا والابستمولوجيا. مع الفلسفة الهايدغرية لا نكف عن ممارسة حركة العودة إلى الأصول، غير أننا نشعر بالعجز عن القيام بحركة الصعود التي تقودنا، من الأنطولوجيا الأصلية إلى السؤال الابستمولوجي المحض عن وضع علوم العقل. والحال أن فلسفة تقطع الحوار مع العلوم لن تتوجه أبداً إلاّ لذاتها. وفضلا عن ذلك لا يتضح زعم اعتبار أسئلة التفسير والنقد التاريخي عموماً، بمثابة أسئلة *مشتقة*، إلاّ على خط العودة فقط. وطالما لم نشرع فعليا في هذا الاشتقاق، سيبقى التجاوز نفسه إلى أسئلة الأصل، إشكاليا. ألم نتعلم من أفلاطون أن الجدل الصاعد هو الأسهل وأنه على خط الجدل النازل يظهر الفيلسوف الحقيقي؟ إن السؤال الذي يظل بحاجة إلى حل لدى هايدغر، في نظري، هو: *كيف نوضح سؤالاً نقديا بعامة في إطار هيرمينوطيقا أصلية*؟ ومع ذلك يبقى أن على خط العودة هذا، يمكن للتصريح بكون الحلقة الهيرمينوطيقية، في نظر المفسرين، مبنية على نظام سبْق الفهم على الصعيد الأنطولوجي الأصلي، أن يختبر نفسه وأن يتضح. غير أن الهيرمينوطيقا الأنطولوجية تبدو عاجزة، لأسباب بنيوية، عن بسط إشكالية العودة هاته. لدى هايدغر نفسه، أهمل السؤال بمجرد ما طُرح. ونقرأ ما يلي في *كينونة وزمن*: "إن الحلقة المميّزة للفهم(...) تحوي بداخلها إمكانية أصيلة للمعرفة الأكثر أصليّة؛ ولا ندركها بشكل صحيح إلا إذا كانت مهمة التبيين الأولي، الدائمة والأخيرة، هي عدم الانصياع لما تفرضه أفكارٌ عرضية وتصورات شعبية عرضية معينة عن خبرات ورؤى أولية ومسْبقات، بل تأكيد موضوعته العلمية بتنمية مسبقاته تبعا للأشياء نفسها" (ص. ١٩٠).

ها هو التمييز بين السبق تبعا للأشياء نفسها والسبق الذي سيكون ناتجا فقط عن أفكار عرضية (Einfälle) وتصورات شعبية (Volksberieffe)، قد طُرح في الأصل. لكن كيف نذهب إلى ما هو أبعد، بما أننا نعلن، مباشرة بعد هذا، أن "الافتراضات الأنطولوجية المسبقة لكل معرفة تاريخية تتفوق أساساً على فكرة الصرامة الخاصة بالعلوم الدقيقة" (ص. ١٩٠) وأننا نتجنّب سؤال الصرامة الخاصة بالعلوم التاريخية نفسها؟ إن همُّ ترسيخ الحلقة أعمق من كل ابستمولوجيا يحول دون *تكرار السؤال الإبستمولوجي بعد الأنطولوجيا*.

٢. هانس جورج غادامير

يصبح هذا الإحراج القضية المركزية في فلسفة هانس جورج غادامير الهيرمينوطيقية في كتاب *حقيقة ومنهج* (Wahreit und methode) فقد رشّح فيلسوف هايْدلبورغ نفسَه بوضوح لإنعاش جدل علوم العقل انطلاقا من الأنطولوجيا الهايدغرية وبصفة أدق من انعطافها في أعماله الأخيرة حول الشعرية الفلسفية. إن التجربة النووية التي تنتظم حولها كل أعماله، والتي انطلاقا منها تصعّد الهيرمينوطيقا مطالبتها بالكونية، هي تجربة الفضيحة التي مثّلها، على صعيد الوعي الحديث، نوع *المباعدة الاستلابية* التي بدت له أنها افتراض العلوم القبلي. فالاستلاب في الواقع أكثر من إحساس أومن نزوة؛ إنه الافتراض الانطولوجي القبلي الذي يدعم توجيه العلوم الإنسانية الموضوعي. إن منهجية هذه العلوم تتطلب في نظره وبشكل حتمي، مباعدة مّا، تعبر بدورها عن هدم علاقة الانتماء (Zugehörigkeit) الأولية، التي بدونها لن توجد علاقة ما بالتاريخي كما هو الأمر عليه. هذا الجدل بين المباعدة الاستلابية وتجربة الانتماء تابعه غادامير في حقول ثلاثة تتدرّج بينها التجربة الهيرمينوطيقية: حقل جمالي، حقل تاريخي وحقل كلامي. في الحقل الجمالي، تجربة الكينونة المحجوز عليها من طرف الموضوع، تتقدم على تمرين نقد الحكم الذي كان كانط قد نظّر إليه تحت عنوان *نقد الذوق*، وتصيّره ممكنا. في الحقل التاريخي، الوعي بالكينونة المحتملة بتقاليد سابقة عليّ هو ما يجعل كل تمرين منهجية تاريخية مّا على صعيد العلوم الانسانية والاجتماعية ممكنا. وأخيراً، في حقل الكلام، الذي يعْبر بشكل معين الحقليْن السابقين، يتقدم الانتماء المزدوج إلى الأشياء التي قيلت من طرف الأصوات الكبرى لمبدعي الخطاب، ويصيّر كلُّ معالجة علمية للكلام كأداة رهن الإشارة وكلُّ ادعاء بالسيطرة على بنيات نصّ ثقافتنا اعتماداً على تقنيات موضوعية، ممكنيْن. هكذا تجري نفس الأطروحة عبر أقسام *حقيقة ومنهج* الثلاثة.

تشرح فلسفة غادامير إذن تركيب الحركتين اللتين وصفناهما سابقا، من الهيرمينوطيقات الإقليمية إلى الهيرمينوطيقا العامة، ومن ابستمولوجيا علوم العقل إلى الأنطولوجيا، وعبارة "*تجربة هيرمينوطيقية* تحدد جيدا هذه الخاصية التركيبية. غير أن غادامير يشير بالمقابل، خلافا لهايدغر، إلى مخطط حركة العودة من الأنطولوجيا باتجاه القضايا الابستمولوجية. وسأتحدث هنا من هذه الزاوية. كذلك يواجه عنوانُ المؤلّف مفهوم الحقيقة الهايدغري بمفهوم المنهج الديلتي. والسؤال إذن هو معرفة إلى أي مدى يستحق المؤلّف أن

يسمى: *حقيقة ومنهج*، وإن لم يجب بالأحرى أن يحمل عنوان *حقيقة أو منهج*. وإذا كان من الممكن أن يتجنب هايدغر الجدل مع العلوم الانسانية بحركة تجاوز كلية، فإن غادامير، على العكس، لا يمكن له إلاّ أن ينهمك في جدل مرير باستمرار، خصوصا وأنه يحمل سؤال ديلتاي على محمل الجد. والجزء المخصص للوعي التاريخي يعتبر، من هذه الناحية، دالاً تماماً. إن المجرى التاريخي الطويل الذي ألزم به غادامير نفسه يؤكد أن على الفلسفة الهيرمينوطيقية أولاً أن تراجع باختصار مقاومة الفلسفة الرومانسية لعصر الأنوار (Auflklarung) مقاومة ديلتاي للوضعية، وهايدغر للكانطية الجديدة.

لاشك في أن نية غادامير المعلنة هي ألا يقع في وضع الرومانسية الشاق؛ ويعلن غادامير أن هذه الأخيرة لم تقم إلاّ بقلب أطروحات عصر الأنوار، دون النجاح في تغيير وجهة الإشكالية نفسها وتغيير حقل الجدال. هكذا اجتهدت الفلسفة الرومانسية في ردّ الاعتبار للحكم المسبق، الذي هو مقولة من عصر الأنوار، ومايزال متعلقا بفلسفة نقدية ما، أي فلسفة الحكم. هكذا قادت الرومانسية صراعها في حقل محدد من طرف الخصم، يعني دور التقليد والسلطة في التأويل. لكن المسألة تكمن في معرفة ما إذا كانت هيرمينوطيقا غادامير قد تجاوزت بالفعل نقطة انطلاق الهيرمينوطيقا الرومانسية وما إذا كان تأكيدها على أن الكائن الانسان يجد منتهاه في كونه يوجد أولاً في حضن تقاليد ما وينفلت من لعبة الانقلابات التي يرى فيها الرومانسية الفلسفية منغلقة إزاء ادعاءات كل فلسفة نقدية.

يُعاب على ديلتاي أنه بقي أسير صراع بين منهجيتين وأنه "لم يعرف كيف يتحرر من النظرية التقليدية للمعرفة" (١٠). وفي الواقع، لقد ظلت نقطة انطلاقه هي وعي الذات، سيد نفسه. مع ديلتاي، بقيت الذاتية هي المرجع الأخير. وسيكون إذن رد اعتبار معين للحكم المسبق، للسلطة وللتقليد، موجها ضد هيمنة الذاتية والسريرة، أي ضد معايير الفلسفة التأملية. وسيساهم هذا الجدال التأملي المضاد لهذا الدفاع في مظهر العودة إلى وضع ما قبل النقد. مهما كان هذا الدفاع مثيراً -حتى لا نقول محرِّضا- فإنه يقوم على إعادة فتح البعد التاريخي للحظة التأملية. التاريخ يتقدم عليّ ويسبق تأملي؛ أنا أنتمي إلى التاريخ قبل أن أنتمي إليّ. والحال أن ديلتاي لم يستطع فهمه، لأن ثورته بقيت إبستمولوجية ولأن معياره التأملي تغلّب على وعيه التاريخي. في هذه النقطة يعتبر غادامير بحق وريث هايدغر. ومنه يأخذ اليقين التام بأن ما نسميه حكما مسبقا يوضح نظام سبْق التجربة البشرية. كما يجب، في نفس المحاولة، أن يبقى التأويل نمطاً مشتقا من الفهم الأصلي.

مجموعة التأثيرات هاته، المردودة والمحتملة بالتناوب، انتهت إلى نظرية وعي تاريخي مّا تحدد قمّة تأمل غادامير حول بناء علوم العقل. هذا التأمل وُضع تحت عنوان Be-wusstsein Kungsgeschichtliches : حرفيا: *وعي - تاريخ - الـ -مؤثرات*. ولم يعد هذا الصِّنْف يتعلق بالمنهجية أو بالبحث التاريخي، بل بالوعي التأملي لهذه المنهجية. إنه وعي أن تكون معرّضا للتاريخ ولفعله، بالطريقة التي لا نستطيع إسقاط هذا الفعل علينا، لأنه جزء من الظاهرة التاريخية نفسها. نقرأ في كتاب *خطوط صغيرة*. (Kleine Schriften): "بهذا أريد أن أقول أولا أنه ليس باستطاعتنا أن نستثني أنفسنا من الصيرورة التاريخية، أن نبتعد عنها، لكي يكون الماضي بالنسبة إلينا موضوعاً... فنحن دائما قائمون في التاريخ... أقصد أن وعينا محدد بصيرورة تاريخية حقيقية بحيث أن لا حرية له للوقوف في وجه الماضي. وأقصد من ناحية أخرى، أن الأمر يتعلق دائما من جديد بالوعي بالفعل الذي يُمارَسُ على هذا النحو علينا، بحيث أن كل الماضي الذي خبِرنا على التو يجبرنا كلية على تحمل واحتمال الحقيقة بشكل معين..."(١١).

وانطلاقا من مفهوم الكفاية التاريخية هذا، أردت أن أطرح مشكلي الخاص: "*كيف يمكن إقحام لحاجة نقدية معينة في وعي الانتماء المحدد بوضوح برفض المباعدة* ؟ لا يمكن ذلك، في نظري، إلاّ في النطاق الذي لا يقتصر فيه الوعي على التخلي عن المباعدة فقط بل يكدّ في تحمّلها. إن هيرمينوطيقا غادامير تحتوي، من هذه الزاوية، على سلسلة من الاقتراحات الحاسمة التي ستغدو نقطة انطلاق تفكيري الخاص (أنظر المقالة التالية).

في البداية، وعلى الرغم من التعارض العظيم بين الانتماء والمباعدة الاستلابية، ينطوي الوعي بالتاريخ الكيفي بداخله على عنصر البعد. فتاريخ التأثيرات هو بالضبط التاريخ الذي يُمارَسُ تحت ظرف البعد التاريخي. إنه حدُّ المتباعدِ، أو لقول ذات الشيء بطريقة مخالفة، هو الفعالية في البعد. ثمة إذن تناقض غيريةٍ، توترٌ بين المتباعد والجوهري الخاص بالوعي التاريخي.

هناك مؤشر آخر على جدل المساهمة والمباعدة، يقدمه مفهوم *التحام الآفاق* (Horizontverschmelzung)(١٢). وحسب غادامير، إذا كان شرط تناهي المعرفة التاريخية، في الواقع، يقصي كل تحليق، كل تركيب نهائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التناهي هو شيء آخر غير أن أكون منغلقا في وجهة نظر مّا. حيثما تكون حالة مّا، يكون أفق قابل للتقلص أو الاتساع. نحن مدينون لغادامير بهذه الفكرة الخصبة جدا، القاضية بأن

التواصل عن بعدٍ بين وعيَيْن مختلفين من حيث الموقع، يتم بواسطة التحام أفقيْهما، أي باختلاط اتجاه نظريْهما إلى البعيد والمفتوح. ثانية يُفْتَرض عامل المباعدة بين القريب، البعيد والمفتوح، مسبقا. هذا المفهوم يعني أننا لا نعيش لا في آفاق مغلقة ولا في أفق فريد. وفي النطاق نفسه الذي يقصي فيه التحامُ الآفاق فكرةَ معرفة عامة وفريدة، ينطوي هذا المفهوم على توتر بين الخاص والغريب،بين القريب والبعيد. ثم إن أدق إشارة لصالح تأويل أقل سلبية للمباعدة الاستلابية توجد في فلسفة الكلام التي ينتهي بها المؤلف. فالخاصية *الكلامية* الكونية للتجربة الانسانية -بهذه العبارة يمكن ترجمة Sprachlikeit غادامير، بنوع من الحظ تقريبا- تعني أن انتمائي لتقليد أو لتقاليد ما، يتم عبر تأويل العلامات، الآثار والنصوص التي سُجِّلَتْ فيها الموروثات الثقافية وعُرِضتْ على حلّنا. بالتأكيد أن كل تأمل غادامير حول الكلام قد استحال ضد اختزال عالم العلامات إلى أدوات يكون بوسعنا إدارتها على هوانا. كل القسم الثالث من كتاب *حقيقة ومنهج* منافحة متحمسة *لكوننا حواراً* وللتفاهم الأولي الذي يحملنا. لكن التجربة الكلامية لا تمارس وظيفتها الوسيطية إلاّ لأن محادثيْ الحوار يمّحيان معاً أمام الأشياء التي قيلت، والتي تقود الحوار بشكل مّا. والحال هذه، أين يظهر سلطان الأشياء المقولة على المتحاورين أكثر، عندما تتحوّل *الخاصية الكلامية* إلى خاصية كتابية (Schriftlichkeit)، بلغة أخرى، عندما تصبح الوساطة عبر الكلام وساطة عبر الكتابة؟ إن ما يجعلنا نتواصل في البعد، هو شيءُ النص غيرُ المحدود، الذي لم يعد ينتمي لا إلى كاتبه ولا إلى قارئه.

تقودني هذه العبارة الأخيرة، شيءُ *النص غير المحدود*، إلى عتبة تأملي؛ وهذه العتبة هي ما سأعبره في الدراسة التالية.

وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية

في المقال السابق، بيّنْتُ، في حدود المطلوب، الخلفية التي سأحاول عليها، من جهتي، تناول قضية الهيرمينوطيقا بطريقة تكون دالة بالنسبة للحوار بين الهيرمينوطيقا والعلوم السيميولوجية والتفسيرية. وقد قادنا ذلك الوصف إلى مفارقة بدت لي أنها دائرة الاختصاص الرئيسي لعمل غادامير، أي التعارض بين المباعدة الاستلابية والانتماء. هذا التعارض مفارقة: من ناحية، لأن المباعدة الاستلابية، كما قلنا، هي الموقف الذي انطلاقا منه يعتبر الاسقاط الذي يهمين في علوم العقل أو في العلوم الانسانية، ممكنا؛ غير أن هذه المباعدة التي تحدد اعتبار العلوم العلمي، هي في الآن ذاته السقوط الذي يدمر العلاقة الأصلية والأولية التي تجعلنا ننتمي ونساهم في الحقيقة التاريخية التي تزعم أننا ننصبها كموضوع. من هنا كان البديل الضمني لعنوان عمل غادامير حقيقة ومنهج[1]: فإمّا أن نطبق الموقف المنهجي وسنفقد كثافة الواقع المدروس الأنطولوجية، أو نطبق موقف الحقيقة، وعندها علينا أن نتخلى عن موضوعية العلوم الانسانية.

تأملي الخاص مسبوق برفض البديل وبمحاولة تجاوزه. وتجد هذه المحاولة تجلّيها الأول في اختيار إشكالية شائعة يبدو لي أنها تنفلت بطبعها من البديل بين المباعدة الاستلابية والمبادرة بالانتماء. هذه الاشكالية الشائعة هي إشكالية النص، التي عبرها، في الواقع، أعيد إقحام نظرية إيجابية ومُولِّدة للمباعدة، إذا جاز هذا التعبير؛ النص بالنسبة إلي، أكثر بكثير من كونه حالة تواصل خاصة بين البشرية، فهو نموذج المباعدة في التواصل؛ بهذه الصفة، يوحي بالخاصية الأساسية لتاريخية التجربة الانسانية نفسها، على أنها تواصل في المباعدة وبها.

فيما سيعقب، سوف نبني نظرية النص تبعا لما تشهد عليه، بما في ذلك الوظيفة الايجابية والمولدة للمباعدة في صميم تاريخية التجربة الانسانية.

أقترح تنظيم هذه الاشكالية حول خمس تيمات:

١- إنجاز الكلام *كخطاب*؛ ٢- إنجاز الخطاب *كأثر أدبي مبنْيَن*؛ ٣- علاقة *الكلام بالكتابة* في الخطاب وفي آثار الخطاب؛ ٤- أثر الخطاب *كانعكاس لعالم ما*؛ ٥- الخطاب وأثر الخطاب *كوسيط لفهم الذات*. كل هذه السمات مجتمعة تشكّل المعايير النصية.

سنلاحظ بسرعة أن مسألة الكتابة ولو أنها وُضعت في وسط شبكة المعايير هذه، فإنها لا تمثل إطلاقا إشكالية النص الوحيدة. لن نستطيع إذن أن نطابق النص والكتابة بلا قيد ولا شرط. وذلك لأسباب عديدة: أولا لأن الكتابة ككتابة لا تثير مشكلة هيرمينوطيقية مّا، إنما جدل الكلام والكتابة؛ ثم إن هذا الجدل يقوم على جدل مباعدة أقدم من تعارض الكتابة والكلام، الذي ينتمي سابقا إلى الخطاب الشفوي بصفته خطابا؛ علينا أن نبحث إذن في الخطاب ذاته عن جذر كل الجدليات اللاحقة، وأخيرا، اتضح أنه من الضروري أن ندرج بين إنجاز الكلام كخطاب وجدلية الكلام والكتابة، نظرية أساسية، هي المتعلقة بإنجاز الخطاب كأثر مُبنْيَنٍ؛ وبدا لي أن إسقاط الكلام في آثار الخطاب يشكل الشرط الأقرب لوصف الخطاب في الكتابة؛ الأدب مكوَّن من الآثار المكتوبة، أي من الآثار أولا. لكن ليس هذا هو كل ما في الأمر: فثالوث خطاب -أثر- كتابة لا يشكّل سوى المَنْصَب الرافع للاشكالية الحاسمة، إشكالية انعكاس عالم أسميه عالم الأثر [الأدبي]، حيث أبصر مركز توازن السؤال الهيرمينوطيقي. كل المناقشة السابقة لن تفيد إلاّ في تحضير الانتقال من مسألة النص باتجاه مسألة *العالم* الذي يفتحه. وسيُصادف سؤال فهم الذات الذي احتل في الهيرمينوطيقا الرومانسية مقدمة العرض، نفسَه إلى النهاية، كعاملٍ مُنْهٍ وليس كعامل افتتاحي، وربما أقل من مركز توازن.

I. إنجاز الكلام كخطاب

يمثل الخطاب، حتى الشفوي منه، السمة القديمة قطعا للمباعدة التي هي شرط إمكانية كل الخطابات التي سنفحصها بعدئذ. وسمة المباعدة القديمة هذه، يمكن أن توضع تحت عنوان جدل الحدث والدلالة.

يعتبر الخطاب نفسَهُ، من جهة، بمثابة حدث: أي أن شيئا مّا يحدث عندما يتكلم أحدنا. وتفرض هذه النظرية، نظرية الخطاب كحدث، نفسها بمجرد ما نأخذ بعين الاعتبار العبور من لسانيات الكلام أو الرموز، إلى لسانيات الخطاب أو الارسالية. ومصدر التمييز، كما نعلم، هو فردنان دوسوسير[٢] ولْوي يلمسليف [٣]. يميز الأول بين الـ"لغة" والـ"كلام"، والثاني بين الـ"تصور" والـ"استعمال". من هذه الثنائية تستنتج نظرية الخطاب كل خلاصاتها الابستمولوجية. وبينما توقّف اللسانياتُ البنيوية نفْسَها على وضع الكلام والاستعمال بين قوسين، ترفع نظرية الخطاب القوس وتطرح وجود لسانيتين يقومان على قوانين مختلفة. إنه اللساني الفرنسي إميل بنفنيست [٤] الذي ذهب إلى الأبعد في هذا الاتجاه. بالنسبة إليه،

تنهض لسانيات الخطاب ولسانيات اللغة على وحدات مختلفة. فإذا كانت العلامة" (الصوتية والمعجمية) وحدة أساس اللغة، فإن الـ"جملة" هي وحدة أساس الخطاب. إن لسانيات الجملة هي التي تدعم جدل الحدث والمعنى، الذي تنطلق منه نظريتنا، نظرية النص.

لكن ماذا نقصد هنا بالحدث؟

إن القول بأن الخطاب حدث مّا، يعني أولاً قول إن الخطاب قد تحقق زمنيا وفي الحاضر، في حين أن نسق اللغة مضمر وخارج الزمن؛ بهذا المعنى يمكن لنا أن نتحدث، مع بنفنيست، عن "إلحاح الخطاب" على تحديد ظهور الخطاب نفسه كحدث. وفضلا عن ذلك، بينما لا توجد للّغة ذاتٌ، بمعنى أن سؤال "من يتكلم؟" لا يليق بهذا المستوى، يحيل الخطابُ على متكلمه عن طريق مجموعةٍ مركبة من المؤشرات، كالضمائر؛ سنقول في هذا الاتجاه أن للخطاب مرجعية؛ فخاصية الحدث ترتبط الآن بشخص المتكلم؛ والحدث يكمن في كون أحدٍ مّا يتكلم، أحد مّا يعبِّر بأخذ الكلمة. والخطاب حدث بمعنى ثالث: في الوقت الذي لا تحيل فيه علامات الكلام سوى على علامات أخرى داخل نفس النسق وتخلص إلى أنه لم يعد هناك من عالَمٍ للّغة أكثر مما لها من زمن وذاتية؛ ويكون الخطاب دائما على علم بشيء مّا: يرجع إلى عالم ينوي وصفه، التعبير عنه أو تصويره؛ ويكون الحدث، بهذا المعنى الثالث، هو المجيء إلى كلام عالم مّا عن طريق الخطاب. وأخيرا، بينما لا تكون اللغة سوى شرط أولي لتواصل يقدم له العالمُ رموزَه، يكون الخطاب مَكْمَن تبادل كل الإرساليات؛ بهذا المعنى، ليس للخطاب عالم فحسب، بل عالم ثانٍ، شخص آخر، مُخاطب مُوَجَّه إليه؛ والحدث، بهذا المعنى الأخير، هو ظاهرة التبادل الزمنية، بناء الحوار، الذي يمكن أن يُعقد، أن يطول أو أن يُقاطع.

كل هذه السمات مجتمعة تجعل من الخطاب حدثا. ومن الملحوظ أنها لا تظهر إلاّ في حركة إنجاز الكلام في الخطاب، في تفعيل قدرتنا اللسانية في الإنجاز.

لكن بتأكيدنا هكذا على خاصية حدث الخطاب، لم نُظهر سوى واحدٍ من قُطْبَيْ الزوج المؤسس للخطاب، علينا الآن توضيح القطب الثاني، المتعلق بالدلالة؛ ذلك أنه من التوتر بين القطبين يولد إنتاجُ الخطاب كأثر، جدليةُ الكلام والكتابة، وكلُّ سمات النص الأخرى التي ستغني نظرية المباعدة.

لتقديم جدلية الحدث والمعنى هاته، أقترح قول أنّه إذا أُنجز كلُّ خطاب كحدث، فإن كل خطاب فُهِمَ هو بمثابة دلالة.

ليس الحدث، في النطاق الذي ينفلت فيه، هو ما نريد فهمه، بل دلالته المقيمة. تتطلب هذه النقطة أكبر توضيح: من الممكن أن يبدو في الواقع، أننا نعود إلى الوراء، من لسانيات الخطاب إلى لسانيات الكلام. لاشيء من ذلك. فالحدث والمعنى، لا يتلاحق أحدهما بالآخر إلاّ في لسانيات الخطاب. وهذا التلاحق هو بؤرة كل مشكلة هيرمينوطيقية. كذلك الشأن بالنسبة للغة، بتلاحقها في الخطاب، تتجاوز نفسها كنسق، وتتحقق كحدث، وبدخول الخطاب، أيضا، في تقدم الفهم، يتجاوز الخطاب نفسه، بصفته حدثا، في الدلالة. تجاوز الحدث هذا في الدلالة، هو خصيصة الخطاب كخطاب. فهو يؤكد قصدية الكلام ذاتها والعلاقة فيه بين الفكرة وعملية التفكير. إذا كان الكلام عَنْياً (Meinen)، قصداً مدلولاً، فبالضبط بموجب تجاوز الحدث في الدلالة.

أول مباعدة إذن هي مباعدة القول فيما يقال.

لكن ما الذي قيل؟ لتوضيح هذه القضية تماماً، على الهيرمينوطيقا أن تعتمد لا على اللسانيات فحسب -حتى وإن فُهِمَتْ بمعنى لسانيات الخطاب تعارضاً مع لسانيات اللغة كما بيّنّا حتى الآن - بل على نظرية *فعل الكلام* (Speech-Act)، كما نجدها عند أوسْتين (٥) وسيرلْ (٦).

يقوم فعل الخطاب، حسب هذين الكاتبين، على تراتبية أفعال تابعة، موزّعة على مستويات ثلاثة: ١) مستوى الفعل التعبيري أو الافتراضي: فعل *القول*، ٢) مستوى الفعل (أو المفعول) اللاتعبيري: ما نفعله، قولا، ٣) مستوى الفعل التعبيري المولِّد: ما نفعله *بكوننا* نتكلم. إذا قلت لكم أغلقوا الباب، فإني أقوم بثلاثة أشياء: أضيف مسنَد فعل (غلق) لحجّتين (أنتم والباب)؛ هذا هو فعل القول. لكني أقول لكم ذلك بمفعول أمر، لا ملاحظةً أو أمنية أو وعداً؛ هذا هو الفعل اللاتعبيري. وبإمكاني أن أثير عوامل معينة، كالخوف، بكوني آمرك؛ هذه العوامل تجعل من الخطاب نوعا من الحوافز (Stimilus) الذي يولد نتائج معينة؛ وهذا هو الفعل التعبيري المولّد.

ماهي العلاقات التضمينية لهذه التعريفات بالنسبة لقضية التجسيد القصدي الذي به يتجاوز الحدثُ ذاته في الدلالة؟

يتجسد الفعل التعبيري في الجمل بصفة الافتراض. وبصفة الافتراض يمكن للجملة في الواقع، أن تعيَّن وأن يعاد تعيينها على أنها نفسُ الجملة. وبهذا تُقَدَّمُ الجملة كمنطوق قابل، بهذاالمعنى أو ذاك، للإرسال إلى آخرين. وما يُعيَّن بهذا الشكل هو البنية الاسنادية نفسها،

كما يوضح المثل السابق ذلك؛ هكذا تُحدِّد الجملةُ الفعلية بمُسنَدها الخاص (فعل مّا) وبحجّتيْها (الفاعل والمفعول). لكن الفعل اللاتعبيري يمكن بدوره أن يُشخَّص بفضل النماذج النحوية (أو الصيغ: كالإشارة، الأمر وغيرهما) أو الإجراءات التي "تدل على القوة اللاتعبيرية لجملة مّا وبهذا تسمح بتعيينها أو إعادة تعيينها. وصحيح أن القوة اللاتعبيرية يشار إليها في الخطاب بالايمائية وبالإشارات كما بالسمات اللسانية وهي، في الخطاب دائما، المظاهر الأقل تلفظا بها، تلك التي نسميها نبرة، والتي تقدم القرائن الأكثر إقناعاً. بيد أن العلامات التركيبية تشكل نظام تدوين، مبدئيا، يجعل تثبيت علامات القدرة اللاتعبيرية بالكتابة ممكنا. علينا أن نسلّم، بالمقابل، بأن الفعل التعبيري المولّد يمثل الطابع الأقل كتابية من الخطاب ويميز بالأحرى الخطاب الشفوي. وهذا الفعل الأخير هو بالضبط الأقل خطابا في الخطاب، إنه الخطاب بصفته مؤثراً. هنا يفعل الخطاب، ليس بواسطة معرفة مخاطبي بقصدي، بل بنحو مّا على صعيد القوة المستلزمة، بواسطة انفعالات حالات مخاطبي العاطفية. هكذا يكون الفعلُ الافتراضي، القوةُ اللاتعبيرية والفعل التعبيري المولّد، قادرين، في تدرج تنازلي، على التشخيص القصدي الذي يجعل التدوين بالكتابة ممكنا.

لهذا من الضروري أن نعني بدلالة فعل الخطاب، أو من *فكرة القول*، ليس فقط ترابط الجملة، بالمعنى الضيق للفعل الافتراضي، بل ترابط القوة اللاتعبيرية وترابط الفعل التعبيري المولد أيضا، في النطاق الذي تكون فيه مظاهر فعل الخطاب الثلاثة هاته، مقنَّنَة ومقعَّدة حسب نماذج ما، أي في النطاق الذي يمكنها أن تُعيَّن وأن يعاد تعيينها على أن لها نفس الدلالة. هنا إذن أعطي لكلمة *دلالة* معنى واسعا جدا يغطي كل مظاهر وكل مستويات *التشخيص القصدي* الذي يُصَيِّر بدوره تشخيص الخطاب في الأثر وفي المكتوب ممكنا.

II. الخطاب كأثر

أقترح ثلاث سمات مميزة لنظرية الأثر الأدبي. في البداية، كون الأثر متوالية أطول من الجملة، وتثير مشكلة جديدة للفهم، تابعة للكلية النهائية والمغلقة التي يشكلها الأثر كأثر. ثانيا، يخضع الأثر لشكل تقنين ينطبق على البناء نفسه الذي يصنع الخطاب، سواء كان رواية، قصيدة، أو بحثا، إلخ؛ هذا التقنين هو ما عُرف باسم النوع الأدبي؛ بعبارة أخرى يعود أمر التصنيف في نوع أدبي ما، إلى الأثر نفسه. وأخيرا فالأثر يستقبل تشخيصا فريداً يماثله بفردٍ مّا نسمّيه أسلوباً.

يميز البناءُ، والانتماءُ إلى نوع مّا والأسلوبُ الخاص، الخطابَ كأثر. وتوحي كلمة الأثر نفسُها بطبيعة هذه الأصناف الجديدة؛ إنها أصناف إنتاج وعمل؛ويكون فرض شكل ما على المادة وإخضاع الانتاج لأنواع ما، أي إنتاج فرد من بين طرق اعتبار الكلام مادة يجب الاشتغال عليها وتشكيلها؛ من هنا يغدو الخطاب موضوع *تطبيق عملي وتقنية*؛ في هذا الصدد، لا يُوجد تعارض واضح بين العمل الفكري والعمل اليدوي. يمكن أن نستحضر في هذا السياق ما قاله أرسطو عن التطبيق والانتاج: "كل تطبيق وكل إنتاج ينصبّان على الكائن: ليس الإنسان هو من يعالجه الطبيب، وإلا لكان الأمر صدفة، إنما يعالج كَالْياسَ أو سقراطَ أو فرداً آخر مسمّى هكذا، أي فردا وإنسانا في الوقت ذاته" (ميتافيزيقا -A-٩٨١، ١٥a). في نفس الاتجاه كتب غ.غ. غرانجر (Granger) في كتابه مبحث *فلسفة الأسلوب*: "التطبيق هو النشاط المنظور إليه في سياقه المعقد ومنه على الخصوص الظروف الاجتماعية التي تكسبه دلالة مّا في عالم معيش بالفعل" [٧]. هكذا يكون العمل واحدة من بنيات التطبيق، إن لم يكن البنية الرئيسية: "إنه النشاط التطبيقي مُسْقطاً في الآثار" [٨]. على نفس الطريقة، يكون الأثر الأدبي نتاج عمل ينظم الكلام. وباشتغال الانسان على الخطاب، فإنه يدير التحديد العملي لصنف مّا من الكائنات: آثار الخطاب. ها هنا تأخذ نظرية الدلالة مواصفة جديدة بكونها ترفع إلى مستوى الأثر الذاتي. لهذا توجد مشكلة تأويل الآثار، ويتعذر اختزالها تباعاً إلى فهم الجمل البسيط. إن حقيقة الأسلوب ترسم نطاق ظاهرة الأثر كدالٍّ عام بصفته أثرا. فمشكلة الأدب تسجَّل إذن داخل أسلوبية عامة تُفْهمُ كـ"تأمل حول الآثار الانسانية" [٩] ومتصفة بنظرية العمل التي تبحث لها عن ظروف الإمكانية: "سيكونَ البحث عن الظروف الأعم لإدخال بنيات مّا في التطبيق الذاتي، هو مهمة الأسلوبية"[١٠].

على ضوء هذه المبادئ، إلامَ ستؤول سمات الخطاب المذكورة في بداية هذه الدراسة؟

لنتذكر تناقض الحدث والمعنى، الأولى: قلنا إن الخطاب قد أُنْجِزَ كحدث وفُهِم كمعنى. كيف تموقعت نظرية الأثر بالنسبة لهذا التناقض؟ بإدخال الأصناف الخاصة بنظام الانتاج والعمل في بُعد الخطاب، بدت نظرية الأثر كوسيط تطبيقي بين لاعقلانية الحدث وعقلانية المعنى. فالحدث هو الأسْلبة ذاتُها، غير أن هذه الأسلبة على علاقة جدلية مع حالة ملموسة معقدة تمثل الميولات والصراعات. تحصل الأسلبة وسط تجربة مصاغة مسبقا لكنها تحمل انفتاحات، إمكانيات لعب وأشياء غير محددة؛ وإدراك الأثر كحدث، يعني إدراك العلاقة بين الحالة والتطلع في تقدم إعادة الصياغة. إن أثر الأسلبة يأخذ الشكل الفريد لأخذٍ وعطاء بين

حالة سابقة تبدو فجأة شاحبة، لم تحل ومفتوحة، وبين سلوك أو تدبير يعاود تنظيم البواقي المتروكة من الصياغة السابقة. وفي الوهلة نفسها يعثر تناقضُ الحدث المنفلت والمعنى القابل للتعْيين والمروي، الذي كان في مقدمة تأملنا حول المباعدة في الخطاب، على وسيط مهم في نظرية الأثر. وتجمع نظرية الاسلوب خاصيتي الحدث والمعنى. يُعْرضُ الاسلوب، كما قلنا، زمنيا بغتةً مثل فردٍ فريد وبهذه الصفة يهمّ لحظةَ الرأي القبلي اللاعقلانية، لكن كتابته في مادة الكلامِ تصبغه بمظهر الفكرة الحساسة والملموس الكوني، كما قال و.ك. ومْساط (Wimsatt) في كتاب *"الرمز الشفوي"* (١١). الأسلوب تنمية رأي قبلي مقروء في أثر مّا، يرسم ويحمّس، بفرادته، خاصية الأسلوب الحدثية؛ لكن الحدث لا يُبْحثُ عنه في مكان مّا خارج شكل الأثر نفسه. وإذا كان الفرد متعذر الإمساك به نظريا، فإن التعرفَ عليه كفُرادةِ تقدّمٍ وبناء ممكنٌ، جوابا على حالة محددة.

أما فيما يتعلق بنظرية ذات الخطاب، فإنها تأخذ وضعا اعتباريا جديدا عندما يصبح الخطاب أثراً. وتسمح نظرية الأسلوب بمقاربة جديدة لمسألة الذات في الأثر الأدبي. والمفتاح يكون من ناحية أصناف إنتاج العمل؛ في هذا الصدد، يعتبر مثال الصانع مفيدا على نحو خاص (علامة الأثاث الصناعية في القرن ١٨؛ توقيع الفنان، إلخ). وفي الواقع، تظهر نظرية المؤلّف التي تؤهل الذات المتكلمة، مثل ترابط ذاتية الأثر الأدبي. وأكثر البراهين أسراً يقدمه المثال الأقل أدبية، وهو أسلوب بناء الموضوع الرياضي كما عرضه غْرانْجر في القسم الأول من كتابه مبحث *فلسفة الأسلوب*. حتى بناء نموذج ظواهر مجرد، يأخذ اسماً شخصيا بمجرد ما يكون نشاطا تطبيقيا ملازماً لسيرورة بَنْيَنَةٍ مّا. وبالضرورة يبدو نمط بنيةٍ مماثل مفضّلا على غيره من الأنماط. ولأن الأسلوب عمل يُفَرّدُ، أي ينتج الفردي، فإنه كذلك ويأثر رجْعي، يحدد مؤلّفه. هكذا تنتمي كلمة "مؤلّف" إلى الأسلوبية. المؤلف يقول أكثر من المتكلم؛ إنه الصانع المستعمل للكلام. لكن صنف المؤلف هو في نفس الوقت، صنف التأويل، بالمعنى الذي يكون فيه هذا الأخير مزامنا لدلالة الأثر الأدبي. إن التشخيص الفريد للأثر الأدبي والتشخيص الفريد للكاتب مترابطان بدقة. والانسان ينفرد بإنتاج آثار أدبية فردية. التوقيع هو علامة هذه العلاقة.

لكن أهم نتيجة للدخول إلى صنف الأثر الأدبي تعود إلى نظرية البناء نفسها. فأثر الخطاب يقدم في الحقيقة، خصائص التنظيم والبنية التي تسمح بمدّ الطرائق البنيوية إلى الخطاب نفسه، الطرائق التي طُبّقت بنجاح في البداية على كليات الكلام الأقصر من الجملة، في الصوتيات

وفي علم الدلالة. إن إسقاط الخطاب في الأثر الأدبي وخاصية التأليف البنيوية اللذين تنضاف إليهما المباعدة عبر الكتابة، يفرضون علينا إعادة التساؤل كلية حول التعارض المأخوذ عن ديلتاي بين الـ"فهم" والـ"شرح". إن عصر هيرمينوطيقا جديدا قد فُتِحَ بنجاح التحليل البنيوي، وسيكون الشرح من الآن هو الطريق المفروض للفهم. هذا لا يعني، وأسرع بقول ذلك، أن بإمكان الشرح أن يلغي الفهم في المقابل. فإسقاط الخطاب في أثر أدبي مُبَنْيَنٍ لا يلغي سمة الخطاب الأصلية والأولية، خصوصا وأنه مكون من مجموعة من الجمل التي يقول فيها شخص مّا شيئا لشخص آخر بصدد شيء مّا. سأقول إن الهيرمينوطيقا تبقى هي فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي. وأن هذاالخطاب لا يقدم إلاّ في بنيات الأثر الأدبي. ينتج عن هذا أن التأويل هو جواب تلك المباعدة الأصلية التي يشكلها إسقاط الانسان في آثار خطابه، المقارنة بإسقاطه في إنتاجات عمله وفنّه.

III. علاقة الكلام بالكتابة

ماذا يحدث للخطاب حين يتحول من الكلام إلى الكتابة؟ تبدو الكتابة، للوهلة الأولى، أنها لا تدخل سوى عامل خارجي ومادي صرف، هو: التثبيت، الذي يجعل حدث الخطاب في منأى عن الدمار. وفي الواقع، ليس التثبيت سوى ظاهرٍ خارجي لمشكلة أهم تطال كل خصائص الخطاب التي أحصيناها في السابق. فالكتابة، في البداية، تجعل النص مستقلا عن قصد الكاتب. وما يدل عليه النص لا يتطابق مع من إراد قوله. من هنا فصاعدا، سيكون للدلالة الشفوية، أي النصية، والدلالة الذهنية، أي النفسية، قَدَران متباينان.

تشجعنا كيفية الاستقلال هاته، على الاعتراف لِلْ Verfremdung (المباعدة الاستلابية) بدلالة إيجابية لا تُخْتَزل إلى فارق الفقد الذي ينزع غادامير إلى إعطائه إياها. في استقلال النص هذا، توجد بالمقابل مسبقا إمكانية كون ما يسميه غادامير "شيء" النص "غير المحدود" خارجاً عن الأفق القصدي المحدود لكاتبه؛ وبتعبير آخر نقول إنه بفضل الكتابة يمكن لـ"عالَم" *النص* أن يشظي عالم *الكاتب*.

لكن ما يصح عن الظروف النفسية يصح أيضا عن ظروف إنتاج النص الاجتماعية؛ من المهم بالنسبة لأثر أدبي، أو لأثر فني بعامة، أن يتفوق على ظروف إنتاجه النفسية-الاجتماعية الخاصة، وأن ينفتح بذلك على سلسلة لا محدودة من القراءات، المقيمة بدورها في سياقات سوسيوثقافية مختلفة. على النص، باختصار، أن يكون قادراً، سواء من وجهة نظر اجتماعية

أو نفسية، على إزالة السياق على نحو يسمح بأعادته في حالة جديدة: وهذا بالضبط هو ما يقوم به فعل القراءة.

هذا التحرر من الكاتب له ما يوازيه من ناحية ذاك الذي يستقبل النص. خلافا للوضع الحواري حيث يكون الوجهُ للوجه محدّدًا بحالة الخطاب نفسها، فإن الخطاب يقتضي جمهورا يتسع فرضيا إلى كل من يعرف القراءة. هنا تجد الكتابة تأثيرها الأهم: تحرر الشيء المكتوب من الشرط الحواري للخطاب؛ ويترتب عن ذلك أن العلاقة بين الكتابة والقراءة لم تعد أبداً حالة خاصة للعلاقة بين التكلم والاصغاء.

لاستقلال النص هذا، نتيجة هيرمينوطيقية رئيسة أولى، هي أن: المباعدة ليست نتاج المنهجية وبهذه الصفة ليست شيئا مضافا وطفيليا، إنها مؤسِّسَة ظاهرة النص ككتابة؛ وفي ذات الآن هي شرط التأويل أيضا؛ المباعدة الاستلابية ليست فقط ما يجب على الفهم هزمه، بل ما يتحكم به كذلك. هكذا نكون قد تهيأنا لاكتشاف علاقة بين *الإسقاط والتأويل* أقل تفرعا بكثير، وبالتالي أكثر تكميلية من العلاقة التي كانت قد أسست من طرف التقليد الرومانسي. إن العبور من الكلام إلى الكتابة يضرّ بالخطاب بطرق أخرى عديدة، منها على الخصوص أن عمل المرجعية يُفسَد بعمق عندما يستحيل إبراز الشيء الذي نتكلم عنه كمنتمٍ إلى الحالة المشتركة للمتحاورِيْن. لكننا سنخصص تحليلا متميزا لهذه الظاهرة بعنوان "عالم النص".

IV. عالم النص

ستقودنا السمة التي وضعنا تحت عنوان "عالم النص" إلى ماهو أبعد من مواقف الهيرمينوطيقا الرومانسية، التي ماتزال هي مواقف ديلتاي ومعارضي البنيوية أيضا، التي طُعِنَ فيها هنا كمضاد بسيط للرومانسية.

نذكر أن الهيرمينوطيقا الرومانسية كانت تشدد على عبارة النبوغ؛ وأن مضاهاة هذا النبوغ ومعاصرته كانت هي مهمة الهيرمينوطيقا؛ وقد كان ديلتاي، القريب بهذا المعنى من الهيرمينوطيقا الرومانسية، يبني تصوره للتأويل على تصور الـ"فهم"، أي على مصادرة حياة غريبة تعبر عن نفسها عبر إسقاطات الكتابة. من هنا كان طابع الهيرمينوطيقا الرومانسية والديلتيّة المضفي لما هو نفسي وتاريخي. لم تعد هذه الطريق مناسبة لنا أبدا، منذ أن أخذنا المباعدة من خلال الكتابة والاسقاط من خلال صياغة الأثر الأدبي، بمأخذ الجد. لكن هل يصح

قول أننا بكفّنا عن الإمساك بمُوَجِّهِ كاتبٍ ما، نكون قد اقتصرنا على إعادة بناء بنية أثر أدبي مّا؟

الجواب عن هذا السؤال يبعدنا عن البنيوية كما يبعدنا عن الرومانسية؛ فالمهمة الهيرمينوطيقية تنفلت من بديل النبوغ أو البنية؛ وأنا أربطها بمفهوم "عالم النص".

هذا المفهوم يديم ما سمّيناه سابقا بمرجعية أو مباشرة الخطاب: في كل اقتراح يمكن أن نميز، مع فْريجه (Frege)، *معناه ومرجعيته*(١١). ومعناه، هو الموضوع المثالي الذي يتطلع إليه؛ هذا المعنى ملازم لصحة الخطاب. ومرجعيته، هي قيمة حقيقته ونشدانه بلوغ الواقع. بهذه الخاصية، يتعارض الخطاب مع اللغة التي لا علاقة لها بالواقع، الكلمات تحيل على كلمات أخرى في دائرة المعجم اللانهائية؛ أما الخطاب فهو الوحيد الذي يتطلع إلى الأشياء، ينطبق على الواقع ويعبِّر عن العالم.

السؤال الجديد الذي يطرح نفسه هو: ماذا ستصبح المرجعية عندما يصبح الخطاب نصا؟ هاهنا تُشوِّه الكتابةُ، بالأخص بنيةُ الأثر الأدبي، المرجعيةَ إلى درجة تصييرها إشكالية تماما. في الخطاب الشفوي، تنْحل المشكلة أخيرا في وظيفة الخطاب المبيِّنة؛ بعبارة أخرى تنحل المرجعية في قدرة إبراز الواقع الجامع بين المتحاورين؛ أو إذا لم نستطع إبراز الشيء الذي نتكلم عنه، فعلى الأقل يمكن أن نحدد موقعه داخل الشبكة الفضائية- الزمنية التي ينتمي إليها المتحاوران بدورهما؛ فال"هنا" وال"آن" هما من يقدم في النهاية المرجع الختامي لكل خطاب، ومع الكتابة تبدأ الأشياء في التغير؛ لم يَعُد ثمة وضع مشترك بين الكاتب والقارئ؛ وفي نفس الوقت، تنتفي العلاقات الملموسة لفعل الإبراز. وهذا الإلغاء للخاصية التوضيحية والتّبيينية المتعلقة بالمرجعية، هو بلا ريْب ما يجْعل الظاهرة التي نسميها "أدبا" ممكنة، الظاهرة التي يمكن فيها لكل مرجعية أن تبطل. لكن هذا الإلغاء لم يُقد، جوهريا، إلى حالاته الأقصى إلاّ مع ظهور بعض الأنواع الأدبية، المرتبطة عموما بالكتابة، وليست تابعة بالضرورة إليها. ويبدو أن دور أكبر قسم من أدبنا هو تدمير العالم. وهذا ينسحب على أدب الخيال -الحكاية، القصة، الرواية والمسرح- وكل أدب نقول انه شعري، حيث تبدو اللغة محتفى بها لذاتها على حساب وظيفة الخطاب العادي المرجعية.

ومع ذلك، لا وجود لخطاب خيالي أكثر من اتصاله بالواقع، بل يوجد على مستوى آخر، أكثر حيوية مما يبلغه الخطاب الوصفي، التقريري والتربوي، الذي نسميه كلاماً عاديا. وتكمن أطروحتي هنا، في كون إلغاء مرجعية من الرتبة الأولى، كإلغاء يحدثه الخيال والشعر، هو حالة

إمكان تحرُّرِ مرجعية من الرتبة الثانية، التي تبلغ العالم ليس أبداً على مستوى الأشياء القابلة للمعالجة فحسب، بل على مستوى ما حدّده هوسرل بعبارة *الوجود البشري* وهايدغر بعبارة *الكينونة في العالم*.

هذا البعد المرجعي الأصيل إطلاقا، المتعلق بالأثر الأدبي الخيالي والشعري، هو الذي يطرح، في نظري، المشكل الهيرمينوطيقي الجوهري. إذا لم نعد قادرين على تعريف الهيرمينوطيقا بالبحث عن غيرٍ مّا وعلى نواياه النفسية التي تتستر *وراء النص*، وإذا لم نرد اختزال التأويل في تقطيع البنيات، فماذا سيبقى لنؤوله؟ سأجيب أن: التأويل هو توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة *أمام* النص.

هنا ننضمُّ إلى أحد اقتراحات هايدغر، اقتراح متعلق بمفهوم الـ Verstehen (الفهم). نتذكر أن نظرية الـ"فهم" في كتاب *كينونة وزمن* [١٢]، لم تعد متعلقة بفهم الغير، بل أضحت بنية من بنيات الكينونة في العالم؛ وبشكل أدق هي البنية التي يأتي اختبارها بعد اختيار الـ Befindlichkeit (صيغة الوجود الفعلي في وضع محدد)؛ فلحظة الـ"فهم" ترد جدليا على الكينونة في وضع مّا، كما لو أنها إسقاطُ أَخَصِّ الممكنات في حضن الأوضاع التي نوجد فيها. أحتفظ من هذا التحليل بفكرة "إسقاط أخص الممكنات" لتطبيقها على نظرية النص. في الواقع، ما يؤوَّل في نص من النصوص، هو *اقتراح مّا للعالم*، لعالم كما يمكن لي أن أقيم فيه لكي ألقي فيه واحدة من أخصّ ممكناتي. هو ذا ما أسميه عالم النص، العالم الخاص *بهذا* النص الفريد.

العالم الذي نتكلم عنه إذن ليس هو الكلام اليومي؛ بهذا المعنى، يشكل نوعاً جديداً من المباعدة التي يمكن أن نقول بأنها مباعدة بين الواقع وبين نفسه. إنها المباعدة التي يقحمها الخيال في إدراكنا للواقع. سبق أن قلنا بأن متخيلا، حكاية أو قصيدة مّا، لا يفتقرون إلى مرجعية. غير أن هذه المرجعية على قطيعة مع الكلام اليومي؛ بالخيال، بالشعر، تُفتح احتمالات كينونة في العالم داخل الواقع اليومي؛ فالخيال والشعر يتطلعان إلى الكينونة، لا تحت شرط الكينونة المعطاة، بل تحت شرط إمكان-الكينونة. من هنا بالذات يتحول الواقع اليومي لصالح ما يمكن أن نسميه بالتغيرات الواسعة الخيال التي يجريها الأدب على الواقع.

لقد بيّنت في مكان آخر، انطلاقاً من مثال الكلام المجازي[١٣]، أن الخيال هو السبيل المفضل لإعادة وصف الواقع والكلام الشعري هو الذي يحدث بامتياز ما سماه أرسطو، وهو

يفكر في التراجيديا، بمحاكاة الواقع: التراجيديا، في الحقيقة، لا تحاكي الواقع إلاّ لأنها تعيد خلقه بواسطة خرافة أو "حكاية" تصل إلى جوهره الأعمق.

هذا هو نوع *المباعدة* الثالث الذي يتوجب على التجربة الهيرمينوطيقية ضمُّه.

V. فهم الإنسان لذاته أمام الأثر الأدبي

أريد أن أتفحص البعد الرابع والأخير لمفهوم النص، بالإشارة إلى أن النص هو الوسيط الذي نفهم عبره أنفسنا. وتجدد هذه الموضوعة الرابعة الدخول إلى مشهد ذاتية القارئ. فهو يمدد تلك الخاصية الأساسية لكل خطاب حتى يكون موجُها إلى شخص مّا، لكن، خلافا للحوار، لا تكون هذه المواجهة متوفرة في حالة الخطاب؛ لأنها، إذا جاز التعبير، مخلوقة، مقامة ومؤسسة من طرف الأثر الأدبي نفسه. ذلك أن هذا الأخير يفتح الطريق إلى قرائه وهكذا يخلق مواجهته الذاتية الخاصة.

قد نقول إن هذه المسألة معروفة بما فيه الكفاية في أقدم الهيرمينوطيقات: هي مسألة ملاءمة (Aneignung) أو مطابقة (Anwedung) النص لحالة القارئ الراهنة. بدوري أفهم الأمر على هذا النحو؛ لكنني أريد أن أشدد على مدى تحول هذه الموضوعة عندما ندخلها بعد سابقاتها.

أولا، الملاءمة مرتبطة جدليا بالمباعدة المميزة *للكتابة*. وهذه الأخيرة لا تُلغى بالأولى، إنها، بالعكس، طرفها المخالف. وبفضل المباعدة بالكتابة، لم تعد للملاءمة أية خاصية من خصائص التقارب العاطفي مع نية كاتب مّا. الملاءمة هي عكس المعاصرة والعبقرية تماماً؛ إنها فهم ناتج عن البعد، فهم من بعيد.

ثم إن الملاءمة مرتبطة جدليا بالإسقاط المميز للأثر الأدبي؛ فهي تمر من كل إسقاطات النص التركيبية؛ وفي الوقت الذي لا تُوصِلُ فيه إلى الكاتب، توصل إلى المعنى؛ في هذا المستوى، ربما كان الوسيط المصنوع بالنص، يسمح بفهمه أكثر. ويجب أن نقول إنّنا، خلافا لتقليد الكوجيتو وزعْم الذات معرفة نفسها بالحدس المباشر، لا نفهم أنفسنا إلاّ بخفايا علامات البشرية المبثوثة في الآثار الثقافية، ماذا كنا سنعرف عن الحب والكراهية، عن الأحاسيس الأخلاقية، وبعامة عن كل ما نسميه ذاتا، لو لم يُنْقَل ذلك إلى كلام ولم يُبَيَّن بالأدب؟ وما يظهر هكذا أكثر تناقضا مع الذاتية، وما يقدمه التحليل البنيوي على أنه لحمة النص، هو الوسيط *الوحيد* الذي فيه يمكن لنا أن نفهم أنفسنا.

وبوجه خاص كون مواجهة الملاءمة هي ما يسميه غادامير *"شيءُ النص غيرُ المحدود"* وما أسميه هنا *"عالم الأثر الأدبي"*. فما أتلاءم معه هو اقتراح عالم؛ وهذا لا يوجد *خلف* النص، كما يمكن لقصد مستور أن يكون، بل *أمامه*، كالذي يبسُطه الأثر الأدبي، يكشف عنه ويوحي به. منذ ذلك الوقت، الفهمُ هو *فهم الذات أمام النص*. كما لم يعد يعني قطّ فرض قدرة الفهم المحدودة الخاصة على النص، إنما المخاطرة بالنفس أمام النص واستقبال ذات أخرى أرْحب، من خلاله، تكون اقتراح وجود يستجيب بطريقة أكثر ملاءمة لاقتراح عالم مّا. عندئذ يكون الفهم على العكس تماما من تشكيل مّا تملك الذات مفتاحه. ومن هذه الزاوية سيكون قول إن *الذات* مشكّلة من طرف "شيء" النص "غير المحدود" غايةً في الدقة.

علينا بلا شك أن نذهب إلى ما هو أبعد ونقول إنه بنفس الطريقة التي لا يكون بها عالم النص حقيقيا إلاّ في النطاق الذي يكون خياليا، يجب أن نقول أن ذاتية القارئ لا تبلغ ذاتها إلاّ في الحد الذي تُعَلّقُ فيه، لا تُحَقّق ولا تُحتمل، شأن العالم الذي ينشره النص. بتعبير آخر، إذا كان الخيال بعداً أصليا من مرجعية النص، فإنه لا يقل عن كونه بعداً أصليا في ذاتية القارئ. وباعتباري قارئا، فإني لن أعثر على نفسي إلاّ بتيُّهي. تُدخِلُني القراءةُ في تغيرات *الأنا*، الواسعة الخيال. وتبعا للعبة، يكون تحول العالم، هو التحول اللّعبي *للأنا* أيضا.

إذا كان الأمر صحيحا، فإن مفهوم الـ"ملاءمة" يقتضي بدوره تحليلا داخليا، في الحد الذي يبقى فيه لِحَاظُه مصوّبًا ضد الـ Verfremdung (المباعدة الاستلابية)؛ وفي الواقع، فإن تحول *الأنا* الذي تكلمنا عنه للتّو، يستتبع لحظة مباعدة حتى في علاقة الذات بالذات؛ عندئذ بقدر ما يكون الفهم لا ملاءمة يكون ملاءمة. ويمكن لنقدٍ مّا لأوهام الذات، على الطريقة الماركسية أو الفرويدية، أن يكون -بل يجب- ملحقا بفهم الذات.

النتيجة، بالنسبة للهيرمينوطيقا، مهمة: لم يبق بوسعنا أن نعارض بين الهيرمينوطيقا ونقد الإديولوجيات؛ فهذا الأخير هو العطفة الضرورية التي على فهم الذات أن يسلكها، إذا كان عليه أن يتكوّن بشيء النص غير المحدود لا بأحكام القارئ المسبقة.

هكذا كان يجب علينا أن نعيد إلى صميم فهم الذات، جدليةَ الإسقاط والفهم التي كنا قد لاحظناها أولاً على صعيد النص، بنياته، معناه ومرجعيته. على كل مستويات التحليل، المباعدة هي شرط الفهم.

هيرمينوطيقا فلسفية
وهيرمينووطيقا توراتية

تتطلع هذه الدراسة إلى اكتشاف مساهمة الهيرمينوطيقا الفلسفية في تفسير التوراة.

بطرحنا للقضية بهذه العبارات، نبدو وكأننا نسلّم بأن الهيرمينوطيقا التوراتية مجرد واحدة من *التطبيقات* الممكنة للهيرمينوطيقا الفلسفية على صنف مّا من النصوص. مع ذلك، ليس هذا سوى نصف فرضية عملي. يبدو لي بالأحرى وجود علاقة تضمين متبادلة معقدة بين الهيرمينوطقتين. مؤكد أن الحركة الأولى تذهب من القطب الفلسفي إلى القطب التوراتي. وهي نفس أصناف الأثر، الكتابة، وعالم النص، المباعدة والملاءمة التي تتحكم في التأويل هنا وهناك. بهذا المعنى تكون الهيرمينوطيقا التوراتية هيرمينوطيقا *إقليمية* مقارنة مع نظيرتها الفلسفية، تكوّنت في الهيرمينوطيقا *العامة*. يمكن إذن أن يظهر أننا نؤكد تبعية الهيرمينوطيقا التوراتية للفلسفية بالتعامل معها على أنها هيرمينوطيقا تطبيقية.

لكن بتعاملنا تحديدا مع الهيرمينوطيقا اللاهوتية كأنها هيرمينوطيقا تطبيقية على نوع ما من النصوص -النصوص التوراتية- نستجلي علاقة مناقضة بين الهيرمينوطيقتين. تقدم اللاهوتية منهما خاصيات أصلية للغاية إلى درجة أن العلاقة تنقلب تدريجيا، فتتبع الهيرمينوطيقا اللاهوتية في النهاية الهيرمينوطيقا الفلسفية كأنها *منظّمتها*. ولعبة العلاقات المتناقضة هذه هي التي أقترح على نفسي حلّها، بإعادة تناول نظام أصناف الهيرمينوطيقا المركزة على مفهوم النص؛ لاشيء يمكن أن يبين الخاصية "المركزية" للّاهوت أحسن من مجهود "تطبيق" الأصناف العامة للهيرمينوطيقا عليها.

I. "أشكال" الخطاب التوراتي

تلاقي الهيرمينوطيقا المركزة على النص "تطبيقها" الأول في استعمال الأصناف *البنيوية* في التفسير التوراتي. ولكن في الآن ذاته الذي يقدم فيه هذا التفسير نفسه على أنه مجرد "تطبيق" في المجال التوراتي لتحليل صالح في الأصل لكل نص، فإنه يطور سمات تعلن قلب العلاقة بين الهيرمينوطيقتين، قلبا يتجلى عندما ننتقل من "بنيات" النص إلى "عالم النص".

هنا كذلك، سنتوقف عند الرسم الأولي لإطار القضايا الكبيرة في حد ذاتها ورسمه تبعا لقدرة فلسفة الخطاب.

النقطة الأساسية التي أود أن أركز فيها انتباهي هي التالية: إن "المجاهرة بالإيمان" التي يُعَبُّر عنها في الوثائق التوراتية لا تنفصل عن *أشكال* الخطاب، أقصد بنية أسفار موسى الخمسة والأناجيل السردية على سبيل المثال، بنية التكهنات الوسيطية، المثل، الترتيل وغيرها. لا يقتضي كل شكل من أشكال الخطاب أسلوب مجاهرة بالإيمان، بل إن مقابلة أشكال الخطاب هذه تتطلب، في المجاهرة بالايمان نفسها، توترات مّا وتباينات دالة لاهوتياً: فالتعارض بين السرد والتنبؤ، المهم للغاية بالنسبة لفكر العهد القديم، لا يعدو أن يكون ربما سوى واحد من أزواج البنيات التي يساهم تعارضها في توليد صورة المعنى الإجمالية. سوف نتحدث فيما بعد عن أزواج أخرى مفارقة حتى على صعيد الـ"أنواع" الأدبية. ربما وجب الذهاب إلى حدّ اعتبار انغلاق القانون كفعل بنيوي أساسي يحدّ فضاء لعبة أشكال الخطاب ويحد التشخيص النهائي الذي يبسُط بداخله كلُّ شكلٍ وكلُّ زوجٍ من الأشكال وظيفته الدلالية.

ثمة إذن ثلاث قضايا علينا أن نفحصها على ضوء أهم شكل من أشكال الخطاب التوراتي: الشبه الحاصل بين شكل مّا للخطاب وبين *طريقة* معينة من الإجهار بالإيمان، العلاقة بين زوج مماثل من البنيات (كالسرد والتكهن على سبيل المثال) والتوتر المُناظِر في البلاغ اللاهوتي، وأخيرا العلاقة بين تشخيص مجموع *المتن* الأدبي وما يمكن تسميته، تلازماً، بفضاء التأويل الذي تفتحه سائر أشكال الخطاب مجتمعة.

عليّ أن أقول هنا بأنني مدين لغيرهارْد فونْ رادْ على الخصوص، بفهم هذه العلاقة بين شكل الخطاب والمضمون اللاهوتي؛ لقد عثرت على تأكيد مّا لمنهاجه في الترابط، ضمن الأعمال المشابهة المطبقة على العهد الجديد، وبخاصة أعمال أ.ن. وايلْدر: Early Christian Rhetoric و The language of the Gospel [١] ثم و.أ بيردْسْلي Literary Criticism of the new Testament [٢].

ولعل مثال السرد هو الأكثر إدهاشا، بما أن التحليل البنيوي قد حقق أبهى انتصاراته في مجال الأشكال والبنيات السردية. هذا المثال المطوُر بشكل منتظم، لم يعد يسمح أبداً ببناء علميْ أديان للعهد القديم أو الجديد اللذين يعتبران الصنف السردي بمثابة إجراء بلاغي غريب عن المضمون الذي يشغّل؛ بل يبدو على العكس من ذلك أن شيئا ما خاصا وفريدا قد قيل عن الاله وعن علاقته ببني إسرائيل، شعبه، لأنه قيل في شكل سرد أو محكيّ مّا يروي عن

أحداث الخلاص من الماضي. حتى مفهوم لاهوت *التقاليد*، الذي يعطي عنوانه للجزء الأول من لاهوت *العهد القديم* لِفُونْ راد(٣)، يعبر عن الاتحاد السرمدي بين الإجهار بالإيمان والمحكي. لم يُقَل شيء عن الإله، عن الإنسان وعن علاقاتهما، دون أن يعبر من فعل جمع الحكايات، الحيوات الطويلة المنعزلة، وإعادة ترتيبها في متواليات دلالية، على نحو يشكّل محكيا فريدا، مركّزا على حدثٍ نواة، ذي حمولة تاريخية وبعد تبشيري في آن. نعرف كيف نظم غيرْهارْد فونْ رادْ المحكي الكبير انطلاقا من *قانون الايمان* الأصلي الذي يقرأ في Deutéronome 26. وتعتبر *طريقة* ربط البعد السردي بالبعد التبشيري هذه، ذات أهمية بالغة بالنسبة لنا.

إن أخذ البنية السردية بعين الاعتبار، يسمح في الواقع، من ناحية، بنشر الطرق البنيوية على مجال التفسير؛ وستكون مقارنة مّا بين فون راد وبين البنيويين المكوِّنين في مدرسة الشكلانية الروسية (علم دلالة ما بعد سوسير) مهمة جداً من هذه الزاوية.

من ناحية أخرى، تبدأ العلاقة بين الهيرمينوطيقتين في الانقلاب على نفسها بمجرد ما نتأمل الوجه الآخر للسرد، بما في ذلك الإجهار بالايمان. غير أن هذا البعد الآخر يظل متصلاً مع المحكي، وليس بوسع أي لاهوت أن يتصل بالشكل السردي، سوى لاهوت يعلن عن الاله كأكبر فاعل في تاريخ الخلاص. وهنا يكمن بلا ريب أكبر تناقض بين إله إسرائيل وإله الفلسفة الإغريقية؛ فلاهوت التقاليد لا يعرف شيئا عن مفاهيم العلة، الأساس والجوهر؛ يتحدث عن الإله في علاقته مع الحدث التاريخي الذي أقامته أفعال الخلاص التي يرويها المحكي. وهذه الطريقة في التحدث عن الإله لا تقل دلالة عن مثيلتها لدى الإغريق؛ هي لاهوت منسجم مع البنية السردية ذاتها، لاهوت في شكل رواية استشفائية (Heilsgeschichte).

لقد أردت تطوير مثال واحد شيئا ما، مثال البنية السردية للدلالات اللاهوتية التي توازيها. وبإمكان نفس العمل أن يتم مع الأشكال الأدبية الأخرى، لإبراز التوترات الموازية لتقابل البنيات في الخطاب اللاهوتي نفسه. من هذا المنظور يعتبر التوتر بين السرد والتكهن نموذجيا؛ ويتمدد التعارض بين شكلين أدبيين -شكل الأخبار وشكل الوحي- إلى إدراك الزمن الذي يدعمه أحدهما ويفككه الآخر، وإلى معنى الربّاني الذي يقدم بالتناوب إمكانية اشتغال الأحداث المؤسسة لتاريخ الشعب، وينشر التهديد بالحدث المميت. مع التكهن، لا يمكن إطلاقا للبعد الخلاّق أن يلمس إلاّ فيما وراء هوة الظلمات؛ وعلى إله الخروج أن يمسي إله المنفى، إن شاء أن يبقى إله المستقبل لا إله الذاكرة فقط.

لن أقول أكثر من ذلك في إطار هذا البحث المحدود. بل يجب في الحقيقة اكتشاف أشكال خطاب أخرى وربما تناقضات أخرى دالة كذلك، مثل تناقض الشرع والحكمة، أو الترتيل والمَثَل. عبر كل هذه الخطابات يبدو الإله كل مرة مختلفا: طوراً كبطل مأثرة الخلاص، وأطواراً كبطل الغضب والرحمة، البطل الذي نتوجه إليه في علاقة من نوع أنا-أنت، والبطل الذي لا يُلتقى به سوى في نظام كوكبي يتجاهلني.

ربما كشف بحثٌ متقصٍ، إذا كان ممكنا، عن كل الأشكال المكوِّنة جميعا لنظام دائري مّا يكون المضمون اللاهوتي لكل واحد منها محوزا دلالته من المجرة الكلية لأشكال الخطاب. عندئذ سيظهر الكلام الديني ككلام متعدد المعاني مدعم بدائرية الأشكال. لكن، من الممكن أن يتعذر فحص هذه الفرضية ومن الممكن أن تخول لانغلاق القانون نوعاً من الضرورة التي لا تتناسب وما يجب ربما أن يبقى طارئَ تاريخِ النص. هذه الفرضية على الأقل منسجمة مع موضوعة هذا التحليل المركزية، بما في ذلك كون الأثر التام الذي نسميه توراة، فضاء محدوداً للتحليل، ترتبط فيه الدلالات اللاهوتية *بأشكال الخطاب*. لذا لا يمكن تأويل *الدلالات* دون التحول عن الطريق المباشر لشرح *الأشكال* البنيوي.

II. الكلام والكتابة

يتعلق "تطبيق" الهيرمينوطيقا العامة التالي بزوج الكلام والكتابة. يوجَّه للهيرمينوطيقا التوراتية، بشكل أدق، تحذيرٌ مهم من طرف الهيرمينوطيقا الفلسفية: التحذير الذي يعني عدم الاستعجال في بناء لاهوت مّا للكلام لا يضم أوليا ومبدئيا، العبور من الكلام إلى الكتابة. لا يعدم هذا التحذير من بديهة،مادام اللاهوت مجبولا على رفع الكلام فوق الكتابة. وهو لا يفعل ذلك دون أسباب قوية: ألا يستبق الكلام أي كتابة كانت؟ كلام راوي الحيوات الطويلة، كلام النبي، كلام المولى وكلام الداعية؟ ألم يكن المسيح، كسقراط، داعية لا كاتبا؟ ألم تبصر فيه المسيحية الأصلية كلاما حيا؟ وشاهدوه، ألم يصدعوا بالتوراة ككلام إلهي؟ لهذا تسمي المسيحية نفسها "لاهوت الكلام"، جامعة بهذه الكلمة أصل إيمانها، موضوع إيمانها والتعبير عن إيمانها، كل مظاهر الكلام هاته وقد أمست "حدثَ كلامٍ" فريد (Wort Geschehen).

ومع ذلك سوف نخطئ فيما يشكل الحالة الهيرمينوطيقية الأولى للتبشير المسيحي، إن لم نضع علاقة الكلام- الكتابة في أصل كل قضية تأويلية. في كل تلك المراحل، يقيم الكلام علاقة ما بالكتابة؛ فهو يحيا أولاً على كتابة تالية يؤولها؛ لقد أول المسيح نفسه

التوراة؛ وأول القديس بولس ومؤلف الرسالة التقوية إلى العبرانيين الحدثَ المسيحي على ضوء تكهنات ومؤسسات المسيحية القديمة؛ بصفة عامة، تعتبر هيرمينوطيقا العهد القديم، باعتباره كتابة معطاة، مُشْركةً في الاعلان على أن المسيح هو يسوع؛ كل "الألقاب" التي يسميها المفسرون ألقابا متعلقة بدراسة المسيح، تصدر عن إعادة تأويل للصور التي استقبلتها من الثقافة العبرانية المكتوبة ومن الثقافة اليونانية المعَبْرَنَة: الملك، المخلّص، القس الأكبر، العبد المتألم، العقل الأول. يبدو إذن أن على الكتابة أن تتقدم على الكلام، إن لم يشأ هذا الأخير أن يظل صيحة؛ حتى جِدة الحدث تقتضي أن تُنْقَل بواسطة تأويل دلالات مسبقة -مكتوبة مسبقا- ورهن الإشارة في جماعة الثقافة. بهذا المعنى تكون المسيحية، ومنذ البداية، تفسيرا (علينا أن نتذكر وظيفة الـ"صور" والـ"نماط" لدى بولس). وليس هذا كل شيء: فالتبشير الجديد، بدوره، لا يرتبط فقط بكتابة تالية أوّلها. لقد أصبح بدوره كتابة جديدة: الرسائل التي كتبت إلى الرومان أمست رسائل للمسيحية جمعاء؛ لقد كتب مارك، متبوعا بما تِيوس ولوق، ثم جان، توراةً مّا؛ انضافت وثائق جديدة؛ وفي يوم من الأيام أغلقت الكنيسة القانون، مشكّلةً في كتابة تامة ومختومة متنَ الشواهد؛ منذ ذلك اليوم، كل تبشير اعتبر الكتابات دليلا لكلامه، سيسمى مسيحيا؛ لن يكون إزاء كتابة *واحدة* – التوراة العبراني – ، بل إزاء كتابتين *اثنتين*، العهد القديم والجديد.

هكذا خُلِقَتْ حالة هيرمينوطيقية لم يعترف بها في الحال على أنها كذلك. لكن، إذا كانت صياغة القضية حديثة، فإن القضية ذاتها كانت مضمرة في الوجود المسيحي نفسه. كان التبشير منذ البداية يقوم على شواهد مؤولة من طرف الجماعة الأصلية. والشهادة وتأويلها ينطويان مسبقا على عنصر *المباعدة* الذي يجعل الكتابة ممكنة. إذا أضفنا إلى هذا أن تغيّرا معينا في الشهادة، كان منذ البداية جزءاً مِنْ شاهدِ الكنيسة، سيظهر أن في هذه الحالة الهيرمينوطيقية الأصلية تماماً توجد كذلك حرية هيرمينوطيقية معيّنة يُؤكدها، بوضوح، الاختلافُ المتعذر تجاوزه بين الأناجيل الأربعة.

ينجم عن هذاالتأمل حول الحالة الهيرمينوطيقية للمسيحية أن العلاقة بين الكلام-الكتابة مؤلفة مما نسميه النشر، التبشير والدعوة. وما يظهر في المقام الأول، هو سلسلة كلام-كتابة-كلام أو كتابة-كلام-كتابة، التي يوسِّط فيها الكلامُ،حينا، كتابتين، كما يفعل كلام المسيح بين العهدين، وحينا آخر توسط الكتابةُ كلامين، كما تفعل التوراة بين تبشير الكنيسة الأصلية وكل تبشير معاصر. هذه السلسلة هي شرط إمكانية تقليد مّا، بالمعنى

الأساسي لنشر رسالة ما؛ وقبل أن ينضاف التقليد إلى الكتابة كمنبع إضافي، يكون (هذا التقليد) هو البعد التاريخي الذي يربط بين الكلام والكتابة-الكتابة والكلام. ما تحققه الكتابة، هو *المباعدة* التي تفصل بين الرسالة وبين متكلمها، بين وضعه الأول ومخاطبه الأصلي. بفضل الكتابة، يمتد الكلام إلينا ويبلغنا "بمعناه" و"بشيئه اللامحدود" الكامن فيه، وليس بـ"صوت" ناشره.

وقد يتساءل المرء عما يحقق خصوصية الكلام والكتابة التوراتيين من بين بقية أنواع الكلام والكتابة الأخرى. ونجيب نحن: لا شيء بعدُ مما يعود إلى علاقة الكلام بالكتابة باعتبارهما كذلك. فأصالة النص يجب أن تكمن في "شيئه اللامحدود".

III . الكينونة الجديدة وشيء النص اللاحدود

لنأخذ دائما كدليل أصناف الهيرمينوطيقا العامة، سأتطرق الآن إلى الصنف الذي سميته "شيء النص اللامحدود" أو "عالم النص". وبإمكاني أن أقول بأنه الصنف المركزي بالنسبة للهيرمينوطيقا الفلسفية كما هو الشأن بالنسبة لنظريتها التوراتية. كل الأصناف الأخرى تشتغل عليه: الإسقاط عن طريق البنية والمباعدة بالكتابة هما مجرد شرطين قبليين ليقول النص شيئا معينا هو "شيء" النص "اللامحدود"؛ أما ما يتعلق بالصنف الرابع -فهم الذات- فقد بيّنّا كيف يستند على عالم النص لكي يجيء إلى الكلام. "شيء" النص "اللامحدود"، هو موضوع الهيرمينوطيقا. والحال أن شيء النص اللامحدود، هو العالم مبسوط أمامه. وهذا العالم، كنا قد أضفنا ونحن نفكر على الخصوص في الـ"أدب" الشعري والخيالي، أنه يبتعد عن الواقع اليومي الذي يقصده الكلام العادي.

بتطبيقنا لهذه الاعتبارات على التفسيرالتوراتي، نوضح كذلك غايته الحقيقية. بل أكثر من ذلك، بتطبيقها على التوراة، كصنف من بين أصناف نصوص أخرى، يصبح القلب الذي يجعل من الهيرمينوطيقا العامة عصب الهيرمينوطيقا التوراتية، ممكنا.

لنتّبع إذن الطريق البسيط لـ"تطبيق" الموضوعة العامة على النص الذي حددنا بنيته الداخلية للتو.

هذا الـ"تطبيق" يعيد الهيرمينوطيقا التوراتية إلى ذاتها، من دون أن يخضعها إلى قانون مّا غريب، ويحررها من أوهام عديدة. يحررها، أو لا، من محاولة الإقحام السابق لأوانه،

لأصناف الفهم الوجودية أو الحياتية، كموازنة لإفراطات التحليل البنيوي المتوقعة. وتدعونا هيرمينوطيقتنا العامة إلى قول أن المرحلة الضرورية بين الشرح البنيوي وفهم الذات، تتمثل في بسط عالم النص؛ فهوالذي يكوّن في نهاية المطاف، ويحوّل كينونة القارئ، تبعا لقصده. التفسير الكهنوتي لافت: ليست مهمة الهيرمينوطيقا الأولى هي إثارة قرار مّا لدى القارئ، إنما السماح لعالم الكينونة ببسط نفسه، هذا العالم الذي هو "شيء" النص التوراتي "اللامحدود". هكذا يوضع فوق العواطف، الافتراضات، الإمكانيات، الإيمان واللاإيمان، اقتراحُ عالم يسمى بلغة التوراة عالما جديداً، مسيحية، مملكة الرب وميلاداً جديدا. وهو ما يمثل حقائق مبسوطة أمام النص، لنا بالتأكيد، لكن انطلاقا من النص. وهنا يكمن ما يمكن تسميته بـ"موضوعية" الكينونة الجديدة التي يعكسها النص.

الاستتباع الثاني: وضع "شيء" النص "اللامحدود" فوق كل شيء، يعني طرح قضية استلهام الكتب المقدسة بمصطلحات ذات طابع نفسي، مصطلحات توحي بالمعنى على مؤلّف يُسْقط نفسه في النص، هو وتمثلاته؛ إذا كان بإمكان التوراة أن تقال وحيا، فالأمر يجب أن يقال كذلك عن "الشيء اللامحدود" الذي تقوله، عن الكينونة الجديدة التي تَبْسُطها. أستطيع القول إذن أن التوراة موحاة في النطاق الذي تكون فيه الكينونة الجديدة نفسها التي يتعلق بها الأمر موحية بالنسبة للعالم والواقع كله، بما في ذلك وجودي وتاريخي. بلغة أخرى يعتبر الوحي، إذا كان لهذا التعبير معنى ما، سمة *العالم* التوراتي.

والحال أن هذا العالم يُنقَل مباشرة بالنّيات النفسية، بل ببنيات الأثر بشكل لا مباشر؛ كل ما سبق أن قلناه عن العلاقات مثلا بين شكل السرد ودلالة الاله كفاعل كبير في حركتها، أو عن علاقات شكل التنبّؤ والرب كتهديد ووعد فيما وراء الخراب، يشكل المدخل الممكن الوحيد لما نسميه الآن العالم التوراتي. فسلطة الوحي الأقوى تولد من تناقض وتقارب كل أشكال الخطاب مجتمعة.

التطبيق اللاهوتي الثالث لصنف عالم النص: لأن الأمر يتعلق بعالم مّا، بمعنى أفق إجمالي مّا وكلية دلالات ما، فلا وجود لأي تفضيل مبدئي لإخبار يوجّه إلى شخص ذاتي، ولا تفضيل عموماً للمظاهر الشخصانية، لشكل أنا-أنت، في علاقة الانسان بالرب. للعالم التوراتي مظاهر كوزمولوجية -فهو خلقٌ- جماعية -يتعلق الأمر بشعب ما-، تاريخية ثقافية- أي إسرائيل، مملكة الرب-، وشخصية. فالإنسان مبلّغ تبعا لأبعاده المتعددة سواء كانت كوزمولوجية عالمية، أو انثروبولوجية، أخلاقية أو شخصانية.

التطبيق اللاهوتي الرابع لصنف عالم النص: لقد قلنا إن عالم النص "الأدبي" عالم مُسْقَط، يبتعد شعريا عن الواقع اليومي؛ أليس صحيحا أنه يبتعد بامتياز عن الكينونة الجديدة التي تسقطها التوراة وتقترحها؟ ألا ترسم هذه الكينونة الجديدة لنفسها طريقا عبر عالم التجربة العادية وبرغم انغلاق هذه التجربة؟ ألا تعتبر قوة إسقاط ذلك العالم قوة قطيعة وانفتاح؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يجب أن نعطي لهذا الاسقاط للعالم البعد *الشعري*، بالمعنى القوي للكلمة، الذي سلّمنا به لشيء النص اللامحدود.

ألا يجب أن نقول، ونحن نذهب إلى الأقصى ونستنتج الخلاصات النهائية تماما، بأن ما انفتح على هذا النحو في الواقع اليومي، هو واقع آخر، واقع *الممكن*؟ لنتذكر أثمن ملاحظات هايدغر حول الفهم (verstehen)؛ فهو يرى أن *الفهم* متعارض قطبيا مع *الوجود في حالة ما*، حتى في الحد الذي يتوجه فيه *الفهم* إلى أخص ممكناتنا ويفكها في حالة لا يمكن أن تكون مسقَطة، لأننا انقذفْنا فيها مسبقا. معنى هذا بكلام لاهوتي أن "مملكة الرب تأتي" أي أنها تستدعي أخص ممكناتنا انطلاقا من معنى هذه المملكة نفسها التي لا تنبثق منّا. لهذا التطبيق إذن مستتبعات يجب ذكرها بعيداً عندما نعاود تناول مفهوم *الإيمان* على ضوء صنفنا الهيرمينوطيقي الرابع، صنف "فهم الانسان لذاته أمام النص".

الطريق التي اتبعتُ الآن، كانت هي "تطبيق" صنف هيرمينوطيقي عام على الهيرمينوطيقا التوراتية المتعامل معها كهيرمينوطيقا إقليمية. وأطروحتي هي أن هذه الطريق هي الوحيدة التي يمكن أن يتم فيها الاعتراف، في الآن نفسه، بخصوصية "الشيء" التوراتي "اللامحدود". في هذا كان إيبلُين (Ebeling) على حق: فبالاستماع لهذا الكتاب إلى الآخر، كأي كتاب من بين كتب أخرى، نلتقي به ككلام الربّ. ومرة أخرى، لا يعود هذا الاعتراف إلى مفهوم نفسي مّا للاستلهام، كأن بقية المؤلفين كانوا يكررون كلاما قد هُمِس في آذانهم. هذا الاعتراف يقصد نوعية الكينونة الجديدة، كما تعلن هي عن نفسها.

واحدة من السمات التي تمثل خصوصية الخطاب التوراتي هي، كما نعرف، الموقع المركزي الذي يحتله مرجع "الرب". لا مجال لنكران ذلك الموقع وذلك الدور، بل فهمهما ينجم عن التحليل السابق أن دلالة مرجع الخطاب التوراتي هذا، متضمن على نحو خاص علينا قوله، في دلالات متنوعة تتضامن مع الأشكال الأدبية للسرد، التكهن، الترتيل، الحكمة، إلخ. فـ"كلام-الرب" -بتعبير ماك كاري[٤]- يصدر تنافس وتقارب هذه الخطابات الجزئية. ومرجع

"رب" هو، في الآن ذاته، منسق هذه الخطابات المختلفة، نقطة انفلات وفهرس نقصان تلك الخطابات الجزئية.

بهذا المعنى، لا تعمل كلمة "رب" كمفهوم فلسفي، قد تكون مفهوم الكينونة، بالمعنى القروسطي أو بالمعنى الهايدغري أيضا؛ وحتى إذا حاولنا أن نقول -باللغة اللاهوتية الواصفة لكل الكلام اللاهوتي السابق- بأن "رب" هو الاسم الديني للكينونة، فإن كلمة "رب" تعني أكثر من ذلك: فهي تفترض السياق الكلي الذي بناه فضاء جاذبية المحكيات، التكهنات، التشريعات والتراتيل..إلخ؛ فهم كلمة "رب" يعني اتباع إشارة اتجاه تلك الكلمة. وبإشارة الاتجاه أعني قدرتها المزدوجة:جمع كل الدلالات المتحدرة من الخطابات الجزئية، وفتح أفق ينفلت من انغلاق الخطاب.

سأقول الشيء نفسه عن كلمة "مسيح"، وهي كلمة تضيف إلى الوظيفة المزدوجة التي قلتها لتوي عن كلمة "رب"، قدرة تجسيد كل الدلالات الدينية في رمز رئيسي: رمز حبٍّ مُضَحٍّ، حب أقوى من الموت. ووظيفة تبشير الصليب والانبعاث لمنح كلمة "رب" *كثافة مّا*، هي التي تحويها كلمة "كينونة". فدلالاتها تنطوي على مقولة علاقته بنا كغفور وعلاقتنا به كـ"معنيّين إلى الآخِر" و"ممتنّين" كلية.

ستكون إذن مهمة هيرمينوطيقا توراتية مّا هي بسط كل استتباعات هذا التشكل وهذا الاشتغال المتعلقين بكلام *الرب*.

الآن نرى بأي معنى تعتبر هذه الهيرمينوطيقا التوراتية حالة خاصة لنوع الهيرمينوطيقا العامة الموصوفة سابقا، وحالة فريدة، في الآن ذاته. حالة خاصة لأن الكينونة الجديدة التي تتحدث عنها التوراة لا يجب البحث عنها في مكان مّا خارج عالم هذا النص، الذي هو نص من بين النصوص. حالة فريدة لأن كل الخطابات الجزئية ترجع إلى إسم، هو نقطة تقاطع وفهرس نقصان كل خطاباتنا حول الإله، ولأن هذا الاسم قد أمسى متضامنا مع *الحدث -المعنى* المبشَّر به كبعث. لكن ليس بوسع الهيرمينوطيقا التوراتية أن تزعم قول شيء فريد إلا إذا كان هذا الشيء الفريد يتكلم كعالم النص الذي يتوجه إلينا، كشيء النص اللامحدود. هي ذي النقطة الجوهرية التي أردت الإلحاح عليها وأنا أضع الهيرمينوطيقا اللاهوتية في الصنف الثالث من الهيرمينوطيقا العامة، أي عالم الأثر.

IV. التشكل الهيرمينوطيقي للإيمان التوراتي

بمساءلة الاستتباعات اللاهوتية للصنف الرابع من هيرمينوطيقتنا المركزة على النص، أصل إلى خاتمة بحثي. إنه الصنف الوجودي بامتياز، صنف *الملاءمة*.

أريد أن أشدد على نتائج ثلاث بالنسبة للهيرمينوطيقا التوراتية عن العلاقة التي طرحناها بين عامل الأثر والفهم الذي يتوصل إليه القارئ من تلقاء نفسه أمام النص.

بداية إن ما نسميه، في الكلام اللاهوتي، إيماناً، يعود تكوُّنُه -بأقوى معاني العبارة- إلى الكينونة الجديدة التي هي "شيء" النص "اللامحدود". وباعترافنا بالتكون الهيرمينوطيقي للإيمان التوراتي على هذا الشكل، سنصمد ما أمكن أمام كل اختزال يسقط الطابع النفسي على الايمان. لا يعني هذا أن الايمان ليس أصلا فعلا متعذر الاختزال في كل معالجة لسانية؛ في هذا السياق، هو بالتأكيد حدُّ كل هيرمينوطيقا، في الوقت الذي يعتبر فيه أيضا الأصل اللاّهيرمينوطيقي لكل تأويل؛ تبدأ الحركة اللامنتهية لكل تأويل، وتنتهي، في المجازفة بجواب لا يولّده أي تعليق ولا يستنفده. وقد أمكنت تسمية الايمان بـ"الشغل الشاغل" لتوضيح الخاصية القبل-لسانية أو الأكثر لسانية، لنعني القبض على الفريد الضروري الذي أتجه انطلاقا منه في كل اختياراتي؛ وقد سمي أيضا "الاحساسَ بالتبعية المطلقة"، للتأكيد على أن استجابته كانت دائما سابقة عليّ؛ كان بالإمكان كذلك تسميته بالـ"ثقة اللامشروطة" لقول أنه لا ينفصل عن حركة الأمل، التي تنحت طريقها رغم تكذيبات التجربة والتي تقلب أسباب اليأس إلى أسباب للأمل، حسب القوانين المتناقضة لمنطق الفيض. بكل هذه السمات، تنفلت موضوعاتية الإيمان من هيرمينوطيقا ما وتؤكد أن هذه الأخيرة لاهي بالكلمة الأولى ولا النهائية.

لكن الشيء الذي تذكر به الهيرمينوطيقا هو: أن الايمان التوراتي لا يمكن أن ينفصل عن حركة التأويل الذي يرفعه إلى مستوى الكلام. سيبقى الـ"شغل الشاغل" أخرس إن لم يستقبل قوةَ كلامِ تأويلٍ يعاد باستمرار للعلامات والرموز التي ربّت وكوّنت هذا الشغل إبّان القرون، إذا جاز التعبير. وكان الاحساس بمطلق التبعية سيبقى إحساساً عاجزاً وخامداً لو لم يكن جوابَ افتراض كينونة جديدة مّا تفتح لي إمكانيات وجود وفعل جديدة. كانت الثقة اللامشروطة ستكون فارغة، لو لم تستند على التأويل المتجدد باستمرارللأحداث-العلامات، التي تنطوي عليها الكتب المقدسة، *كالخروج* في العهد القديم، *والبعث* في العهد الجديد. أحداث التحرر هاته، هي التي تفتح وتعيد كشف ممكنِ أخصّ حريتي الخاصة، وهكذا تصبح بالنسبة إلي كلاماً

إلهيـا. هذا هو التشكل الهيرمـينوطيقي المحض للإيمان نفسـه. وهذا، أيضا، هو أول نتيجة لاهوتية للترابط المستحيل فصله الذي اكتشفناه بين عالم النص والملاءمة.

هناك نتيجة ثانية تنجم عن نوع المباعدة التي أظهرها الفكر الهيرمينوطيقي في صميم فهم الذات، كلما كان الفهم "فهما للذات أمام النص". بمجرد ما نخضع هذا الفهم لـ "تمثل عبر الذات" – Selbsdarstellung† – الذي يقوم به "شيء" النص "اللامحدود"، يبدو أن *نقدا مّا* لأوهام الذات مضموم في فعل "فهم الإنسان لذاته أمام النص". بالضبط لأن الذات تشارك بدورها في النص ولأن "نظام الفهم" الذي يتحدث عند هايدغر، لا يمكن أن يقصى من الفهم الذي يريد أن يسمح للنص بالتكلم، لهذا السبب نفسه يعتبر نقد الذات جزءاً لا يتجزأ من فهم هذه الذات أمام النص.

في هذا بالضبط، ألاحظ تمفصلا جوهريا بين نقد الدين على طريقة ماركس، نيتشه وفرويد، وفهم الايمان الذاتي. وقد تكوّن هذا النقد للدين، بالطبع، خارج الهيرمينوطيقا تماما، كنقد للإيديولوجيات، كنقد للعوالم الخلفية وكنقد للأوهام. لكن بالنسبة لفهم هيرمينوطيقي ما، مركز على النص، يمكن لهذا النقد أن يظل، في الآن ذاته، اعترافا بالخصم *الخارجي*، الذي لا نحاول استرجاعه وتعميده بالقوة، وأن يصبح أداة نقد *داخلي* ينتمي حقيقة لعمل المباعدة التي يلتمسها كل فهم للذات أمام النص. ولقد شرعت، أنا بنفسي، في القيام بهذا في كتابي عن فرويد (٥)، ودفعت به قليلا إلى الأبعد في كتاب *صراع التأويلات* (٦)؛ إن "هيرمينوطيقا ريبة مّا" جزء لا يتجزأ اليوم من كل ملاءمةللمعنى. فمعها يتوالى "تفكيك" الاحكام المسبقة التي تحول دون السماح بوجود عالم النص.

النتيجة الثالثة والأخيرة التي أريد أن استخلصها من هيرمينوطيقا الملاءمة تتعلق بالطابع الايجابي للمباعدة عن الذات التي أرى أنها مقحمة من طرف كل فهم للذات أمام النص؛ فتفكيك أوهام الذات هو الطابع السلبي فقط لكل ما يمكن الاصطلاح عليه بالـ"خيال".

لقد خاطرت بنفسي بالتحدث لأول مرة عن بُعد المباعدة */الخلاّق*، وأنا استعمل عبارة اقتبستها من هوسرل؛ تكلمت عن "التغيرات الواسعة الخيال" على *أناي*، لأعبر عن ذلك الانفتاح المتعلق بالإمكانيات الجديدة التي هي أثر "شيء" النص "اللامحدود" فيّ؛ يمكن أن نعود إلى تماثل آخر أحبّ غادامير نفسه تطويره، تماثل الـ"لعب"؛ كما يحرر اللعب، في الرؤية إلى الواقع، إمكانات جديدة حبسها عقل الـ"جدية"، يفتح أيضا في الذاتية إمكانات *تحولٍ* لا تسمح رؤية أخلاقية ما للذاتية بإبصارها. تغيرات واسعة الخيال، لعب، تحول –كل هذه

الألفاظ تسعى إلى تطويق ظاهرة أصيلة، بحيث أن الكينونة الجديدة تتشكل فيّ أولاً داخل *الخيال*. أقول الخيال لا الإرادة. ذلك أن القدرة على الاستسلام للإمكانيات جديدة يسبق قدرة القرار والاختيار. إن الخيال هو بُعد الذاتية ذاك، الذي يستجيب للنص *كقصيدة*. عندما تستجيب مباعدة الخيال للمباعدة التي يحفرها "شيء" النص "اللامحدود" في جوهر الواقع، تستجيب شعرية الوجود لشعرية الخطاب.

لعل هذه النتيجة الأخيرة لهيرمينوطيقا تضع "شيء" النص "اللامحدود" فوق فهم الذات، هو الأهم، إذا فكّرنا في نزوع أعم هيرمينوطيقا حياتية إلى التأكيد على لحظة القرار إزاء النص، سأقول، من ناحيتي، من داخل نطاق هيرمينوطيقا تنطلق من النص ومن "شيئه اللامحدود" بأن النص يكلم مخيلتي في المقام الأول، وهو يقترح عليها رسومات تصويرية لتحرري[٧].

II

من هيرمينوطيقا النصوص
إلى هيرمينوطيقا الفعل

ماهو النص؟

سيكون هذا البحث مخصصا، بالأساس، للجدال بين موقفين أصليين إثنين يمكن أن نتخذهما أمام نص مّا، وقد لُخِّصَ هذان الموقفان، في مرحلة ڤلهالم ديلتاي، نهاية القرن الماضي، في كلمتيْ "شرح" و"تأويل". كان ديلتاي يسمي شرحاً نموذجَ المعقولية المستَعار من علوم الطبيعة والمعمَّم على العلوم التاريخية من لدن المدارس الوضعية، كما كان يجعل من التأويل شكلاً مشتقا من الفهم الذي كان يرى فيه موقف علوم العقل الأصيل، الوحيد الذي بإمكانه احترام الفرق الجوهري بين العلوم وعلوم الطبيعة. أنوي هنا فحص مصير ذلك التعارض على ضوء صراعات المدارس المعاصرة. في الواقع، لقد حاد مفهوم الشرح عن مكانه؛ لم يعد يورث أبداً عن علوم الطبيعة، بل عن نماذج لسانية بالتنبط. أما فيما يتعلق بمفهوم التأويل، فقد تعرض في الهيرمينوطيقا الحديثة لتغيرات عميقة أبعدته عن المفهوم النفسي للفهم، بمعنى ديلتاي. هذا الموقع الجديد، ربما الأقل تناقضا والأكثر خصوبة، هو ما أريد التعمق فيه. لكن، قبل الدخول في مفاهيم الشرح والتأويل الجديدة، أودّ أن أتوقف عند سؤال أولي يقود، في الحقيقة، بقية بحثنا. هذا السؤال، هو: ماهو النص؟

I. ما هو النص؟

لنسمِّ نصّاً كل خطاب تَثْبَتُه الكتابةُ. تبعا لهذا التعريف، يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه. لكن ما الذي ثُبِّت على هذا النحو بالكتابة؟ سبق أن قلنا: كل خطاب. هل يعني هذا أن على كل خطاب أن يُنْطَق في البداية ماديا أو ذهنيا؟ أن كل كتابة كانت في البداية، ولو على وجه الاحتمال، كلاماً؟ وباختصار، ماذا عن علاقة النص بالكلام؟

أحاول قبل كل شيء أن أقول بأن كل كتابة تنضاف إلى شيء مّا من كلام سابق. وفي الواقع، إذا كنا نعني بالكلام، مع فردينان دو سوسير، تحقُّقَ اللغةِ في حدث خطاب مّا، إنتاجَ خطاب فريد من طرف متكلم مفرد، فإن كل نص إذن هو بالنسبة للغة في نفس موقع إنجاز الكلام. وتعتبر الكتابةُ، علاوة على ذلك، بصفتها مؤسِّسَة، تاليةً للكلام الذي يبدو أنها منذورة لتثبيت كل تلفّظاته التي لاحت شفويا، بشكل خطّي موجز؛ ويبدو أن الاهتمام الحصري تقريبا، المعطى للكتابات الصوتية، تأكيد على أن الكتابة لا تضيف شيئا لظاهرة الكلام، إن

لم يكن التثبيت الذي يسمح بصيانته؛ من هنا اليقين التام بأن الكتابة كلام مثبت، بأن التسجيل، سواءً كان تخطيطا أو تدويناً، هو تسجيل للكلام، تسجيل يضمن للكلام ديمومته، بواسطة خاصية النقش الدائمة.

إن استباق الكلام، النفسي والاجتماعي، للكتابة، ليس موضع تساؤل. يمكن فقط أن نتساءل عما إذا كان الظهور المتأخر للكتابة لم يثر تحولا جذريا مّا في علاقتنا بمنطوقات خطابنا. لنعد إلى تعريفنا بأن: النص خطاب أثبتته الكتابة. ما أثبت بالكتابة إذن خطاب كان بإمكاننا أن نقوله، بالتأكيد، لكننا نكتبه بالضبط لأننا لا نقوله. التثبيت بالكتابة يحل محل الكلام، أي حيثما كان بإمكان الكلام أن يولد. يمكن لنا إذن أن نتساءل إن لم يكن النص نصا حقا عندما لا ينحصر في تسجيل كلام سابق، بل عندما يدون مباشرة بالحروف ما يريد الخطاب قوله.

ما يمكن أن يعطي وزنا لفكرة العلاقة المباشرة بين إرادة المنطوق في القول وبين الكتابة، هو وظيفة القراءة في علاقتها بالكتابة. والواقع أن الكتابة تستدعي القراءة تبعا لعلاقة ستسمح لنا بإقحام مفهوم التأويل، كما سنرى. لنكتف الآن بقول أن القارئ يأخذ مكان المخاطَب، كما تأخذ الكتابة، بالتوازي، مكان التعبير والمتكلم. وعلاقة كتابة -قراءة ليست، فعلا، حالة خاصة لعلاقة كلام-جواب. ليست علاقة تخاطُبٍ؛ وليست حالة حوار. فقول إن القراءة حوار مع الكاتب من خلال مؤلفه، غير كاف؛ يجب قول إن علاقة القارئ بالكتاب علاقة من طبيعة أخرى؛ الحوار تبادل أسئلة وأجوبة؛ وتبادل من هذا النوع غير موجود بين الكاتب والقارئ؛ الكاتب لا يجيب القارئ؛ الكتاب بالأحرى يفرق بين منحدرَيْ فعل الكتابة وفعل القراءة اللذين لا يتواصلان؛ القارئ غائب من الكتابة؛ والكاتب غائب من القراءة. وهكذا ينتج النص احتجابا مزدوجا للقارئ والكاتب؛ وبهذه الطريقة يحل في علاقة الحوار التي تربط مباشرة صوت الواحد بسماع الآخر.

يتجلى حلول القراءة هنا حيثما لا مكان للحوار، غاية التجلي، عندما يحدث لنا أن نلتقي بكاتب مّا ونتكلم معه (حول كتابه مثلا)، نشعر بتشوش عميق لتلك العلاقة الشخصية جداً التي كانت لنا مع المؤلِّف في وبأثره الأدبي. أحيانا يطيب لي أن أقول إن قراءة كتاب مّا هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات، وكأن الكتاب عملٌ بعدي. وبالفعل، تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل مّا، عندما يموت الكاتب؛ آنئذ لا يمكن لهذا الأخير أبداً أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط.

هذا الفرق بين فعل القراءة وفعل الحوار يؤكد فرضيتنا بأن الكتابة إنجاز شبيه بالكلام، مواز للكلام، إنجاز يحتل مكانه ويحجبه. لذا قلنا إن ما يأتي إلى الكتابة، هو الخطاب، بصفته نية في القول، وأن الكتابة تسجيل مباشر لتلك النية، حتى وإن كانت الكتابة قد بدأت، تاريخيا ونفسيا، بتسجيل علامات الكلام تخطيطاً. وتحرر الكتابة هذا، الذي يضعها موضع الكلام هو شهادة ميلاد النص.

الآن، ماذا يعتري المنطوق نفسه عندما يدوَّن مباشرة عوض أن يُلفَظ؟ لقد أصررنا دوماً على أوْضَح خاصية: أن المكتوب يحافظ على الخطاب ويجعل منه وثيقة رهن إشارة الذاكرة الفردية والجماعية. ونضيف كذلك بأن خيْطية الرموز تسمح بترجمة تحليلية ومميزة لكل خطوط الكلام المتعاقبة والسرية، ويزيد بذلك من فعّاليتها. أهذا كل ما في الأمر؟ الحفاظ والفعالية المتزايديْن لا يميزان نقل الكلام الشفوي إلى علامات خطية فقط. فتحرر النص من الشفهية يسبِّبُ اضطرابا حقيقيا في العلاقات بين الكلام والعالم كما في العلاقة بين الكلام ومختلف الذاتيات التي يهمّها الأمر، كذاتية المؤلّف وذاتية القارئ. لقد شاهدنا شيئا مّا من هذا الاضطراب عندما ميزنا بين القراءة والحوار؛ يجب أن نذهب إلى ما هو أبعد، لكن بالانطلاق هذه المرة من الاضطراب الذي يطال علاقة الكلام المرجعية بالعالم عندما يأخذ النص مكان الكلام.

ماذا نقصد بالعلاقة المرجعية أو بالوظيفة المرجعية؟ ما يلي: بتوجُّهنا لمتكلم آخر، تقول ذات الخطاب شيئا عن شيء ما؛ عن هذا الذي تتكلم هو مرجع خطابها؛ وكما نعرف، فإن هذه الوظيفة المرجعية محمولة من طرف الجملة التي هي أول وأبسط وحدة من وحدات الخطاب؛ فالجملة هي التي تهدف إلى قول شيء مّا حقيقي وشيء ما واقعي. على الأقل في الخطاب الكاشف، وتعتبر هذه الوظيفة المرجعية مهمة بحيث أنها توازن بشكل ما خاصية كلام أخرى، هي خاصية الفصل بين العلامات والأشياء؛ فالكلام، بالوظيفة المرجعية "ينقل للكون" (بحسب تعبير غوستاف غيّوم) تلك العلامات التي جعلتها الوظيفة الرمزية، في ميلادها، غائبة عن الأشياء، كل خطاب مرتبط بدرجة ما وعلى هذا النحو بالعالم. ذلك أننا إذا لم نتكلم عن العالم، عن أي شيء سنتكلم؟

لكن عندما يأخذ النص مكان الكلام، يحدث شيء مّا مهم. في تبادل الكلام، يكون كل من المتلكمين حاضرا بالنسبة للآخر، وكذلك يَكون الوضع، المحيط والوسط الظرفي للخطاب كذلك. ولا يكون الخطاب دالاً تماما إلاّ مقارنة بهذا الوسط الظرفي للخطاب؛ والإحالة على

الواقع هي في النهاية على هذا الواقع، الذي يمكن أن يشار إليه "حول" المتكلمين، "حول" -إذا جاز التعبير- إلحاح الخطاب نفسه؛ وعلى كل حال فالكلام مسل بما يكفي ليضمن ذلك الرسْو؛ وتساهم أسماء الإشارة، ظروف الزمان والمكان، ضمائر المتكلمين، أزمنة الأفعال وعموما كل القرائن "الإشارية" و"الجهارية"، في تشبيت الخطاب في الواقع الظرفي المحيط بإلحاح الخطاب. لهذا يلتوي المعنى *المثالي* لما نقول، في الكلام المباشر، باتجاه المرجعية *الواقعية*، حسب *ما* نتكلم عنه؛ وتميل هذه المرجعية الواقعية، مع المدة، إلى الامتزاج بالتعيين الجهاري الذي يصاحب فيه الكلام حركة الإشارة، أو حركة التوضيح. المعنى يفنى في المرجعية وهذه في الإشارة.

يحدث أكثر من هذا عندما يأخذ النص مكان الكلام. فحركة المرجعية باتجاه الإشارة تلفي نفسها محصورة، في الوقت الذي يقَاطَعُ فيه الحوار بالنص، أقول جيد "يقاطع" وليس "يلغى"؛ وها هنا سأختلف فيما بعد مع ما أسميه منذ الآن إيديولوجية النص المطلق، الذي يُجري، بفعل ركود دمٍ غير مناسب، معْبراً سرياً فوق أساس ملاحظاتنا السليمة التي سجلنا الآن. وسنرى أن النص لا يفتقر إلى مرجعية، وستكون بالضبط مهمة القراءة، بصفتها تأويلا، أن تنجز المرجعية. فالنص يكون على الأقل في هذا الإرجاء الذي تؤجَّل فيه المرجعية، "في الهواء" بمعنى من المعاني، خارج العالم أو.. بلا عالم؛ وبواسطة هذا الإلغاء للعلاقة مع العالم، كل نص يكون حرا في الدخول في علاقة مع كل النصوص الأخرى التي حلت محلّ الواقع الظرفي الذي أشار إليه الكلام المباشر.

تولّد هذه العلاقة بين نص وآخر، في امحاء العالم الذي نتكلم عنه، شبيه عالَم النصوص أو *الأدب*.

هو ذا الإضطراب الذي يضر بالخطاب نفسه، فعندما تُحاصَرُ حركةُ مرجعية الإشارة، من طرف النص؛ تكفُّ الكلمات عن الإمّحاء أمام الأشياء؛ وتمسي الكلمات كلمات لذاتها.

يمكن لاحتجَاب العالم الظرفي بشبيه عالم النصوص، أن يكون تاما إلى درجةأن العالم نفسه، في حضارة الكتابة، لا يبقى هو ذلك العالم الذي نشير إليه ونحن نتحدث ويختزل إلى ذلك النوع من الـ"نَفَس" الذي تنشره الآثار الأدبية. هكذا نتكلم عن العالم الإغريقي أو العالم البيزنطي. يمكن أن نقول هذا العالم خيالا، بذلك المعنى الذي نستحضره به عبر المكتوب، في المكان نفسه الذي كان فيه العالم *حاضراً* بالكلام؛ لكن ذلك الخيال هو في حد ذاته مخلوق أدبي، خيال أدبي.

اضطراب العلاقة هذا، بين النص وعالمه، هو مفتاح ذلك الاضطراب الآخر الذي تحدثنا عنه آنفا، الاضطراب الذي يؤثر بالعلاقة بين النص وذاتيتيْ المؤلف والقارئ. يظن المرء أنه يعرف من هو مؤلف نصٍّ ما، لأنه يشتق منه مفهوم متكلم الكلام؛ وذات الكلام، يقول بنفنيست، هو من يعيّن نفسه بقول "أنا". عندما يحتل النص مكان الكلام، ينتفي التحدث عن المتكلم، على الأقل بمعنى التعيين الذاتي المباشر والفوري لذاك الذي يتكلم في إلحاح الخطاب؛ على مقربة الذات المتكلمة هذه،من كلامها الخاص، تقوم علاقة معقدة بين المؤلّف والنص، تسمح بقول أن المؤلّف مؤسس من طرف النص، وأنه في حد ذاته يأخذ مكانا في فضاء الدلالة التي رسمتْها وخطّطتها الكتابةُ؛ النص هو المكان الذي يأتي إليه المؤلّف. لكن هل يأتي إليه بصفة أخرى غير صفة القارئ الأول؟ إن إبعاد المؤلف من طرف نصه الخاص هو ظاهرة القراءة الأولى التي تطرح، دفعة واحدة، مجموع القضايا التي سنواجهها الآن، المتعلقة بعلاقات الشرح والتأويل؛ وهذه العلاقات تولد بمناسبة القراءة.

II. شرح أو فهم؟

في الواقع، القراءة هي التي سوف نرى فيها بعد حين تَواجُه الموقفين اللذين وضعناهما في البداية تحت العنوان المزدوج للشرح والتأويل. وهذا الثنائي نصادفه أولاً عند ديلتاي لأنه مختلقه. وتمثل هذه المميزات لدى ديلتاي في الحقيقة، البديل الذي يتوجب فيه قضاء مصطلح على الآخر: فإما أن "تشرح" على طريقة العالِم الطبيعي؛ أو أن "تؤول"، على طريقة المؤرخ. وهذا البديل المانع هو الذي سيقدم أساس انطلاق المناقشة التي ستعقب. أحدد لنفسي غاية توضيح أن مفهوم النص، كما أثبتناه في القسم الأول من هذا البحث، يقتضي تجديدا مّا لمفهوميْ الشرح والتأويل، وبواسطته لتصور أقل تعارضا للعلاقة بينهما. ولنسارع إلى قول أن المناقشة ستتجه عمداً باتجاه البحث عن تكامل ضيق وتبادل مّا بين الشرح والتأويل.

التعارض الأولي، لدى ديلتاي، ليس بالضبط بين الشرح والتأويل، إنما بين الشرح والفهم، بصفة التأويل إقليماً خاصاً من أقاليم الفهم. إذن يجب الانطلاق من التعارض بين الشرح والفهم. والحال أنه إذا كان هذا التعارض مانعاً، فذلك لأن المصطلحين لدى ديلتاي يحددان منطقتيْ الواقع اللتين يتعيّن عليهما الفصل فيما بينهما. فمنطقة الطبيعة هي منطقة الأشياء المعروضة للملاحظة العلمية والخاضعة منذ غاليلي لمشروع تريبضها (من الرياضيات)، ومنذ دْجون ستوارت ميل لقوانين المنطق الاستقرائي. الفهم انتقال مماثل إلى حياة نفسية غريبة.

والتساؤل عن مدى إمكانية وجود علوم مّا للعقل، يعني التساؤل ساعتئذ عما إذا كانت معرفة علمية مّا للأفراد ممكنة، وهل يمكن لذكاء الفريد أن يكون موضوعيا على طريقته، وهل هو قابل لأخذ شرعية كونية. نعم، يجيب ديلتاي، لأن الباطن يمنح نفسه في علامات خارجية بوسعها أن تدرك وأن تُفهم باعتبارها علامات حياةٍ نفسيةٍ غريبة: "تسمي فهماً، يقول في مقالة ١٩٠٠ الذائعة الصيت، حول أصل الهيرمينوطيقا[1]، السيرورة التي نتعرف بها على شيء نفسي ما اعتماداً على علامات حسية تكون هي تجالياته" (ص. ٣٢٠). انطلاقا من هذا الفهم بالذات يعتبر التأويل إقليما خاصا. من بين علامات الحياة النفسية الغريبة، هناك "التجليات الثابتة بشكل دائم"، "الأدلّة البشرية المصونة بالكتابة"، "الآثار المدوّنة". بهذا يكون التأويل هو فن الفهم مطبقا على تجليات مماثلة، أدلة مماثلة وآثار مماثلة تعتبر الكتابةُ خصوصيتها المميزة.

في زوج الفهم-التأويل، يقدم الفهم الأساس، بمعنى معرفة الحياة النفسية الغريبة عبر العلامات، ويدلي التأويل بدرجة الاسقاط، بناء على التثبيت والصيانة اللذين تضفيهما الكتابة على العلامات.

بداية يبدو هذا التمييز بين الشرح والفهم واضحاً؛ ومع ذلك فهو لا يلبث يغمض بمجرد ما نتساءل عن شروط علميةِ التأويل. لقد أقصي الشرح بعيدا عن مجال العلوم الطبيعية؛ غير أن الصراع وُلد ثانية في قلب مفهوم التأويل ذاته بين الخاصية الحدسية المتعذر فحصها، التي يأخذها من المفهوم الضّافي للطابع النفسي على الفهم الذي نلغيه عنه، من ناحية؛ ومن أخرى، بين اقتضاء الموضوعية الملتصقة بمفهوم علوم العقل نفسه. وتمزق الهيرمينوطيقا هذا، بين نُزوعها الضافي لما هو نفسي وبين بحثها عن منطق للتأويل، هو ما يقحم في النهاية العلاقة بين الفهم والتأويل. أليس التأويل نوعا من الفهم الذي يفجر النوع؟ أليس الاختلاف الخاص، بما في ذلك التثبيت بالكتابة، أهمّ هنا من السمة المشتركة بين كل العلامات، ولو بإعطاء باطنٍ لظاهر مّا؟ ما الأهم في الهيرمينوطيقا، تضمّنها في دائرة الفهم أم اختلافها معه؟ لقد كان شلايرماخر، قبل ديلتاي، شاهدا على هذاالتمزق الداخلي للمشروع الهيرمينوطيقي -ودلّله بممارسة إنسانية لزواج سعيد بين *العبقرية الرومانسية والبراعة الفيلولوجية*. مع ديلتاي، المتطلبات الابستمولوجية ضاغطة أكثر. وأجيال عديدة تفرقُه عن العالِم الرومانسي، أجيال عديدة جُرّت إلى التأمل الابستمولوجي؛ وهكذا قصف التناقض الآن في وضح النهار. لنستمع إلى ديلتاي وهو يعلق على شلايرماخر: "إن هدف الهيرمينوطيقا الأخير هو فهم المؤلّف أحسن

مما يفهم نفسه". هذا بالنسبة لعلم نفس الفهم. والآن لمنطق التأويل: "مهمة الهيرمينوطيقا أن تقيم نظريا، ضد التسرب الدائم للتعسف الرومانسي والذاتية الشكوكية، شرعيةَ التأويل الكونية، باعتبارها أساس كل يقين تاريخي" (ص. ٣٣٣). هكذا لا تكمل الهيرمينوطيقا أماني الفهم إلاّ بانتزاع نفسها من فورية فهم الغير؛ لنقل: من القيم الحوارية؛ الفهم يسعى إلى التطابق مع باطن المؤلف، إلى التساوي معه (sich gleichsetzen) وإعادة إنتاج (nachbilden) السيرورة الابداعية التي ولّدت الأثر الأدبي. لكن علامات هذه النية وهذا الابداع، لا يُبْحَثُ عنها خارج ما كان شلايرماخر يسميه بال"شكل الخارجي" وال"داخلي" للأثر الأدبي، أو بالـ"ترابط" أو ال"تسلسل" (Zusammenhang) أيضا، الذي يجعل منه كلاً منظّما. وقد زادت كتابات ديلتاي الأخيرة (*إنشاء العالم التاريخي في العلوم الانسانية*) من حدة هذا التوتر. من ناحية، اشتدّ المنحدر الموضوعي للأثر الأدبي، تحت تأثير كتاب *أبحاث منطقية* لهوسرل (وكما نعرف بالنسبة لهذا الأخير، فـ"معنى" منطوق مّا يشكّل "مثْلَنَةً" لا توجد لا في الواقع الاجتماعي ولا في الواقع النفسي: إنها وحدة معنى خالصة بلا موضع فعلي). بطريقة مماثلة تنبثق الهيرمينوطيقا من إسقاط طاقات الحياة الخلاقة في الآثار الأدبية التي تندرج على هذا النحو بين المؤلّف وبيننا؛ فالتحليل النفسي عينه، أو حركيته الخلاقة، هو ما يدعو إلى هذه الوساطة عبر "دلالات"، "قيم" و"أهداف" مّا. وهكذا يحث الاقتضاء العلمي على إزالة ما يضفي الطابعَ النفسي المتقدم باستمرار، من التأويل ومن الشرح بذاته، بل ربما من الاستبطان أيضا، إذا صحّ أن الذكرى نفسها تتبع خيط دلالات ليست هي دلالات ظواهر نفسية مّا. تجسيد الحياة ينطوي على هذه الخاصية الأكثر مباشرة وفورية، خاصية تأويل الذات والغير. ومع ذلك فالذات والغير المعروضان في اصطلاحين نفسيين، هما اللذان يتعقبهما التأويل؛ لأنه يتطلع دوماً إلى إعادة إنتاج وإلى تقليد (Nachbildung) التجارب المعيشة.

يقودنا هذا التوتر اللامحتمل، الذي يشهد عليه ديلتاي، إلى طرح استفهامين يتحكمان في بقية المناقشة: ألا يجب التخلي بتاتا عن مرجعية التأويل إلى الفهم والكفّ عن جعل تأويل المآثر المكتوبة حالة خاصة من حالات فهم العلامات الظاهرة لحياة نفسية باطنية؟ لكن، إذا لم يعد التأويل يبحث عن معيار وضوحه في فهم الغير، وهي علاقته بالشرح التي طرحنا جانبا، ألا يصلح بدوره لإعادته إلى ورشة العمل؟

III. النص والشرح البنيوي

لننطلق مرة أخرى من تحليلنا للنص ومن وضعه المستقل الذي اعترفنا له به بالمقابل مع الكلام وتبادل الكلمات. فما سمّيناه بانحجاب العالم المكتنف بشبيه عالم النصوص يوجِد إمكانيتين اثنتين. بوسعنا، كقراء، أن نبقى في تأجيل النص، والتعامل معه على أنه نص بلا عالم وبلا مؤلف؛ سنشرحه إذن انطلاقا من علاقاته الداخلية ومن بنيته. أو بإمكاننا أن نرفع التأجيل عنه وننهيه في الألفاظ، بإخضاعه للتواصل المباشر؛ فنحن إذن نؤوّله. تنتمي هاتان الإمكانيتان معاً إلى القراءة، والقراءة جدلية هذين الموقفين.

لنأخذهما كلاً على حدة، قبل فحص اشتغالهما. يمكن لنا أن نجعل من النص نوعا أوليا من أنواع القراءة، القراءة التي تصدّ بالنص -إذا جاز هذا التعبير- كل العلاقات مع عالم يمكن إبرازه ومع ذاتيات تكون قادرة على التحاور. هذا التحويل في "مكان" النص -المكان الذي ليس مكانا- يشكل توقاً فريداً بخصوص النص، ويتعلق بإطالة تأجيل العلاقة المرجعية بالعالم وبالذات المتكلمة. بهذا التوق الفريد، يقرر القارئ المكوث في "مكان النص" وفي "انغلاق" هذا المكان؛ على أساس هذا الاختيار، ليس للنص خارج مّا؛ له داخل فقط؛ لا يستهدف الاستعلاء، ككلامٍ موجهٍ لشخص ما بصدد شيء مّا.

هذا التوق ليس ممكنا فحسب، بل مشروع؛ وفي الواقع، إن تشكّل النص كنص وشبكة النصوص كأدب، يسمح باعتراض استعلاء الخطاب المزدوج هذا، باتجاه عالمٍ وباتجاه غيرٍ مّا. انطلاقا من هذا، يمكن لتصرُّفٍ شارحٍ بالنسبة للنص أن يكون ممكنا.

وخلافا لما كان ديلتاي يعتقد، فإن هذا التصرف الشارح غير مستعار إطلاقا من حقل معرفة آخر أو من نموذج ابستمولوجي آخر، غير نموذج الكلام ذاته. وليس ذلك بنموذج طبيعي امتد فيما بعد إلى علوم العقل. ثم إن تعارض الطبيعة-العقل لا يلعب هنا أي دور. إذا كانت ثمة استعارة ما، فستحدث داخل نفس الحقل، حقل العلامات. ويمكن، في الواقع، التعامل مع النصوص تبعا لقواعد الشرح التي تطبقها اللسانيات بنجاح على الأنظمة البسيطة للعلامات التي تكوّن اللغةَ بالمقارنة مع الكلام؛ إن تمييز اللغة-الكلام، كما نعلم، هو التمييز الأصلي الذي يعطي للسانيات موضوعاً متجانسا؛ بينما ينتمي الكلام إلى الفزيولوجيا، علم النفس وعلم الاجتماع، لا تنتمي اللغة، باعتبارها قانون اللعبة حيث يكون الكلام هو التنفيذ، إلى اللسانيات. ثم إن اللسانيات، كما نعلم أيضا، لا تعرف سوى الأنساق المجردة من الدلالات الخاصة التي لا تحدد إحداها إلا باختلافها بالنسبة إلى الأخريات. وسواء كانت هذه الوحدات

مميَّزة بصحة، كوحدات التلفظ الصوتي، أو دالّة، كوحدات التلفظ المعجمي، فإنها وحدات تقابلية. فلعبة التقابلات وترتيبها داخل جرد وحداتٍ قابلة للعزل بالتحليل، هو ما يحدد مفهوم البنية في اللسانيات.هذا النموذج البنيوي هو الذي يقدم نمط التصرف الشارح الذي سنتعرف عليه الآن مطبقا على النص.

قد يعترض المرء، قبل دخولنا في العملية، قائلا بأننا لا نستطيع تطبيق قواعد ما على النص، قواعد لا تصلح سوى للغة لكونها مغايرة للكلام. وقد يقال، ألا يُحسبُ النصُّ، حتى دون أن يكون كلاما، من جهة هذا الأخير بالنسبة للغة؟ ألا يجب أن نقابل إجمالا اللغة بالخطاب باعتباره متوالية من المنطوقات، أي من الجمل؟ ونسبة إلى تمييز اللغة-الخطاب هذا، ألا يُعتبر تمييز الكلام-الكتابة ثانويا، لكون اللغة والكلام يأخذان مكانهما في نفس الجهة، جهة الخطاب؟ هذه الملاحظات مشروعة تماما وتجيز لنا التفكير في أن النموذج الشارح المدعو بنيويا لا يستنفد مجال المواقف الممكنة بخصوص نص من النصوص. لكن قبل أن نبين حدَّ هذا التصرف الشارح، يجب إدراك سعته. إن فرضية عمل كل تحليل بنيوي للنصوص، هي ما يلي: رغما عن كون الكتابة من جهة الكلام ذاتها بالنسبة للغة، يعني من جهة الخطاب، فإن خصوصية الكتابة بالنسبة للكلام المنجز تقوم على سمات بنيوية قابلة للتعامل معها كنظائر اللغة في الخطاب. فرضية العمل هذه مشروعة تماما؛ وفحواها أنه في ظروف معينة تقدم وحدات الكلام الكبيرة، أي وحدات ذات درجات أعلى من الجملة، تنظيمات قابلة للمقارنة مع وحدات الكلام الصغرى، الوحدات الأقل درجة من الجمل، تلك التي تنتمي إلى دائرة اختصاص اللسانيات.

في كتاب *الأنثروبولوجيا البنيوية*[٢]، يصوغ كلودليفي ستراوس فرضية العمل بصدد صنف من النصوص والأساطير، على النحو التالي: "ككل كائن لساني، تتكون الأسطورة من مجموعة من الوحدات المؤلَّفة؛ وتتضمن هذه الأخيرة حضور تلك الوحدات التي تتدخل عادة في بنية اللغة، أي الفونيمات، المونيمات والعناصر الدلالية في الألفاظ. وتمثل بالنسبة لهذه العناصر الدلالية، ما تمثله هذه بخصوص المونيمات، وهذه بخصوص الفونيمات. وكل واحدة منها تختلف عن التي تتقدمها بدرجة عالية من التعقيد. لهذا السبب سوف نسمي العناصر التي تعود بخاصة إلى الاسطورة (وهي أعقدها): أكبر الوحدات المؤلفة" (ص. ٢٣٣). بواسطة فرضية العمل هاته، يمكن لأكبر الوحدات التي هي من حجم الجملة، والتي إذا اجتمعت كلها تشكل محكي الأسطورة الخاص، أن تُعامَل تبعا لنفس تعامل اللسانيين مع الوحدات

الصغرى المألوفة. ولتسجيل هذا التناظر، يتكلم كلودليفي ستراوس عن العناصر الاسطورية الدالة، كما يتكلم الانسان عن الفونيمات والمورفيمات والعناصر الدلالية في الألفاظ. وحتى يبقى في حدود التناظر بين هذه العناصر الاسطورية الدالة والوحدات اللسانية ذات المستوى الأصغر، على تحليل النصوص أن يُجرى نفس نوع التجريد الذي يمارسه عالِم الصوتيات، فالفونيم، بالنسبة لهذا الأخير، ليس صوتا ملموساً، التُقط قطعاً في ماديته الصوتية، هو وظيفة تحددها الطريقة التبادلية، وظيفة تحلّ في قيمتها المعارِضة نسبةً إلى كل الوظائف الأخرى؛ بهذا المعنى لا يعتبر الفونيم "مادةً" بل "شكل"، بتعبير دوسوسير؛ أي لعبة من العلاقات؛ العنصر الاسطوري أيضا ليس جملة من جمل الأسطورة، إنما قيمة معارضة ترتبط بجمل مستقلة عديدة، وتشكل، بلغة ليفي ستراوس، "علبة من العلاقات": "لا تحقِّق الوحدات المؤلفة وظيفة دالّة إلا بصورة ترتيب علبٍ مماثلة فقط"(ص. ٢٣٤). والوظيفة الدّالة هنا، لا تعني نهائيا ما تريد الاسطورة قوله، أو حمولتها الفلسفية أو الوجودية، إنما تعني توزيع العناصر الاسطورية وتنظيمها، أي باختصار، بنية الاسطورة.

سأذكر هنا بشكل موجز، بالتحليل الذي يقترحه ليفي ستراوس لأسطورة أوديب، تبعا لهذه الطريقة. يصنّف جملَ الاسطورة في أربع خانات، في الخانة الأولى يضع كل الجمل التي تتحدث عن علاقة القرابة البالغة في التقدير (مثل: أوديب يتزوج من أمه جوكست، آنتيغون يدفن أخاه بولينيس رغم التحريم)؛ في الخانة الثانية، نجد نفس العلاقة لكنها متأثرة بالعلاقة العكسية: علاقة قرابة بخسة القيمة أو عديمتها (أوديب يقتل أباه لايّوس، إيتيوكل يقتل أخاه بولينيس)؛ تتعلق الخانة الثالثة بالوحوش وبتخريبهم؛ أما الرابعة فتجمع كل الاسماء الخاصة التي تشير دلالتها صعوبة في المشي بشكل مستقيم (أعرج، أعوج، قدم متورم). وتظهر المقارنة بين هذه الخانات الأربع ترابطا مّا. بين ١ و٢، عندنا علاقات القرابة، بالغة التقدير أو مبخسة القيمة، بالتناوب؛ بين ٣ و٤، عندنا إثبات أصل مواطنة الانسان ثم نفيُه: "فيترتب عن ذلك أن الخانة الرابعة تحتوي على نفس العلاقة مع الخانة الثالثة شأن العلاقة ١ و٢؛ لتكون المبالغة في تقدير القرابة الدموية، بالنسبة لتبخيسها، كالمجهود في الهروب من أصل المواطنة بالنسبة لبلوغه". عندئذ تبدو الأسطورة كأداة منطقية تقرّب بين التناقضات للتغلب عليها: "فاستحالة ربط مجموعات العلاقات تمّ التغلب عليه (أو بدقةٍ تعويضه) بإثبات أن هذه العلاقات المتناقضة فيما بينها هي علاقات متماثلة، في النطاق الذي تتناقض الواحدة منها، كالأخريات، مع نفسها" (ص. ٢٣٩). سنعود فيما بعد لهذه النتيجة. لنكتف الآن بالاعلان عنها فقط.

بوسعنا أن نقول إننا شرحنا الأسطورة، لا أن نقول بتأويلها؛ لقد أبرزنا، بواسطة التحليل البنيوي، منطق العمليات التي تربط رزمة العلاقات فيما بينها؛ هذا المنطق يشكل "القانون البنيوي للأسطورة التي فحصنا" (ص. ٢٤١). لن نعدم ملاحظة ان هذا القانون هو بامتياز، موضوع قراءة، لا موضوع كلام، بمعنى المحفوظة التي ستكون فيها الاسطورة منشّطة من جديد في وضع خاص. هنا، ليس النص سوى نص ولا تسكنه القراءة إلا باعتباره نصا، في تأجيل دلالته بالنسبة إلينا وفي تأجيل كل إنجاز إلى كلام راهن.

لقد أخذت لتوّي مثالاً من مجال الأساطير، وبإمكاني الآن أن آخذ آخر في مجال مجاور؛ مجال الحكايات الفلكلورية؛ هذا المجال تم غزوه من طرف الشكلانيين الروس التابعين لمدرسة بْروب ومن طرف المتخصصين الفرنسيين في التحليل البنيوي للمحكيات، رولان بارط وغريماس. نجد عند هؤلاء المؤلفين الافتراضات ذاتها التي نجدها عند ليفي ستراوس: أن للوحدات الأكبر من الجملة نفس بناء الوحدات الأصغر من الجملة؛ أن معنى المحكي يكمن في ترتيب العناصر نفسها؛ أن المعنى كائن في قدرة الكل على إدماج العناصر الصغرى؛ أن معنى عنصر مّا، عكسي، هو قدرته على الدخول في علاقة مع عناصر أخرى ومع مجموعات الأثر الأدبي؛ أن كل هذه الافتراضات تحدد اختتام المحكي؛ وأن مهمة التحليل البنيوي ترتكز على إجراء التقطيع (الطابع الأفقي)، ثم إقامة مختلف مستويات إدماج الأجزاء في الكل (الطابع التراتبي). وهكذا ، عندما يعزل المحلل وحدات فعل مّا، لن تكون بالنسبة إليه، وحدات نفسية قابلة لأن تعاش أو وحدات سلوك قابلة للوقوع تحت علم نفسٍ سلوكي، وليست أطراف هذه المتواليات سوى نقط توجيه المحكي، بحيث أننا عندما نستبدل عنصراً مّا، على سبيل المثال، تتغير المتوالية بكاملها؛ هنا نتعرف على انتقال طريقة الاستبدال على المستوى الصوتي، إلى مستوى وحدات المحكي. يكمن إذن منطق الفعل في تسلسل بُؤَر الفعل التي تؤلف في مجموعها الاسترسال البنيوي للمحكي؛ ويوصل تطبيق هذه التقنية إلى "إزالة تعاقب" المحكي، بطريقة تُظهر المنطق السردي الواقع تحت زمن السرد. في النهاية يتقلص المحكي إلى تحليل توافقي لبعض الوحدات الدرامية -الوعد، الخيانة، المنع، المساعدة، إلخ- التي ستكون على هذا النحو، نماذج فعل. المتوالية هي إذن سلسلة من عُقد الفعل، كل عقدة منها تغلق تعاقبا فتحته العقدة السابقة؛ وفي الوقت الذي نتسلسل فيه، تتعلّب فيه الوحدات الأولية في وحدات أوسع؛ مثلا، يغلف اللقاءُ أفعالا أولية ما، كالافعال المماثلة للاقتراب، السؤال، فالتوديع، إلخ. وشرح محكي ما، يعني القبض على هذا التّراكُب، على هذه البنية المتسلسلة من سيرورات أفعال معلّبة.

وتقابل هذه السلسلةَ وتعليبَ الأفعال هذا، علاقاتٌ من نفس الطبيعة بين الـ"فاعلين" في المحكي. لا نقصد بهذا الشخصيات باعتبارها ذواتا نفسية، محباة بوجود خاص، بل الأدوار المترابطة مع أفعال هي بدورها مقعَّدة الاستنباط. يُحَدَّد الفاعلون بمستندات الفعل وحدها، بمحاور الجملة والمحكي السيميائية: الفاعل هو من...، الذي...، ما...، مع من...، إلخ يقع الفعلُ؛ هو من يعد، هو الذي يستقبل وعدا، المرسل، المرسل إليه، إلخ. كما أن التحليل البنيوي يستخرج تراتيبيةَ *فاعلين* متصلة بتراتيبية *أفعال* ما.

يبقى إذن جمع المحكي ككل وإعادة وضعه في تواصل سردي. فهو إرسالية يبثها السارد إلى مرسل إليه. لكن المتخاطبين، في التحليل البنيوي، لا يجب البحث عنهما خارج النص؛ فلا يعيّن السارد إلاّ بإشاراتٍ السردية، التي تنتمي بدورها إلى بناء المحكي. وفيما وراء هذه المستويات الثلاثة (مستوى الأفعال، مستوى الفاعلين ومستوى السرد)، لا يوجد شيء يعود إلى علم الباحث السيميائي، لا وجود إلا لعالم مستعملي المحكي، الذي بإمكانه، عند الاقتضاء، أن ينعش ميادين سيميائية أخرى (الأنظمة الاجتماعية، الاقتصادية والايديولوجية)؛ غير أن هذه الميادين لم تعد أبداً ميادين ذات طابع لساني. ثم إن نقل نموذج لساني ما إلى نظرية المحكي يثبت بالضبط ملاحظتنا الأولية: لم يعد الشرح اليوم مفهوما مستعارا من علوم الطبيعة ومنقولا إلى ميدان مّا غريب، هو ميدان المآثر المكتُوبة: إنه متحدّر من نفس منطقة الكلام، عبر نقل مُناظرٍ من وحدات اللغة الصغرى (فونيمات وليكسيمات) إلى وحدات كبرى تفوق الجملة، كالمحكي، الفلكلور، الاسطورة. وإذا كان ما يزال من الممكن إعطاء معنى ما للتأويل، فإنه لم يعد منذئذ مقابلا لنموذج خارجي عن العلوم الانسانية، سيكون جدلا مع نموذج وضوحٍ ينتمي، بالولادة إذا جازت العبارة، إلى ميدان العلوم الانسانية، وإلى طليعة علوم هذا الميدان: اللسانيات.

منذ ذلك الوقت سيتجادل الشرح والتأويل على نفس الحقل وداخل نفس منطقة الكلام.

IV. نحو مفهوم جديد للتأويل

لنفحص الآن الموقف الآخر الذي يمكن اتخاذه بخصوص النص، ذاك الذي سيمناه تأويلا. يكون بوسعنا إقحامه بمعارضته أولاً بالموقف السابق، بطريقة تقترب كذلك من تلك التي اعتمدها ديلتاي. وبحكم أنه سيظهر بالتالي، يجب الوصول تدريجيا إلى علاقة تكاملية ومتبادلة بشكل ضيق بين الشرح والتأويل.

لننطلق مرة أخرى من القراءة. قلنا إن طريقتين من القراءة يقدمان نفسيهما لنا. بإمكاننا عبر القراءة، أن نمدّد ونعمّق التأجيل الذي يؤثر مرجعية النص بمحيط عالمٍ مّا وبحضور الذّوات المتكلمة، وهذا هو موقف الشرح. لكن، يمكن لنا كذلك أن نزيح هذا التأجيل ونختم النص بكلام راهني. وهذا الموقف الثاني هو مسار القراءة الحقيقي. لأنه هو الذي يكشف عن طبيعة التأجيل الحقيقية التي تسقط على حركة النص باتجاه الدلالة. ولن تكون القراءة الأخرى حتى ممكنة، إن لم تبيّن أولاً أن النص، باعتباره كتابة، ينتظر ويستدعي قراءة مّا؛ وإذا كانت القراءة محتملة، فذلك لأن النص غير منغلق على نفسه، بل منفتح على شيء آخر، والقراءة تعني، في كل فرضية، ربط خطاب جديد بخطاب النص. هذا الربط لخطاب بخطاب، يشي في صياغة النص ذاتها، بقدرة أصلية على الاستئناف، التي هي ميْسمه المفتوح. والتأويل هو النتيجة الملموسة لهذا التسلسل والاستئناف.

في فترة من الفترات سنكون منقادين إلى تقديم مفهوم التأويل في تعارض مع مفهوم الشرح، الشيء الذي سوف لن يبعدنا بشكل ملموس عن ديلتاي، إلاّ إذا انتصر مفهوم الشرح المقابل بمعدات هائلة، بصدوره عن اللسانيات والسيميائيات، عوض أن يكون مستعاراً من علوم الطبيعة.

تبعا لهذا المعنى، يحتفظ التأويل بخاصية الملاءمة التي يعترف له بها شلايرماخر، ديلتاي وبولتْمان. وهذا المعنى، في الواقع، لن يتم التغاضي عنه؛ بل سيتم فقط توسيطه من طرف الشرح نفسه، عوض أن يتعارض معه بصفة مباشرة، وساذجة باختصار. أقصد بالملاءمة أن تأويل نص من النصوص يتم في تأويل ذات لذاتها ستُفْهَم منذئذ بشكل أحسن، بشكل مخالف، أو ربما بفهم ذاتها. إتمام فكر النص هذا في فكر الذات يميز نوع الفلسفة التأملية التي سمّيتُها في مناسبات مختلفة، التأملَ الملموس. وههنا تكون الهيرمينوطيقا والفلسفة التأملية مترابطتين ومشتركتين. يمرّ فهم الذات من ناحية، عبر خفايا فهم علامات الثقافة، التي فيها (العلامات) تتوثّق الذاتُ بالمستندات وتتشكّل. ومن أخرى، أن فهم نصٍّ مّا ليس هو مبتغى ذاك النص، فالفهم يوسِّط علاقة ذات بذاتها، ذات لم تعثر في دارة التأمل المباشر القصيرة، على معنى حياتها الخاصة. هكذا يجب أن نقول كيفما كان الأمر، بأن التأمل لن يكون شيئا من دون وساطة العلامات والآثار (الأدبية والفنية)، وأن الشرح لن يكون شيئا، إن لم ينضم كوسيطٍ لتقدُّمِ فهم الذات؛ بعبارة موجزة، يكون *تشكُّلُ الذات* وتشكلُ المعنى، في التأمل الهيرمينوطيقي -أو في الهيرمينوطيقا التأملية- متزامنيْن.

بمصطلح *الملاءة*، نشدّد أيضا على سمتين: أن واحداً من أهداف أي هيرمينوطيقا هو مقاومة المسافة الثقافية؛ يمكن لهذه المقاومة بنفسها أن تُفْهَم بعبارات صرف زمنية، على أنها مقاومة ضد المباعدة الجيلية، أو بعبارات أحقّ هيرمينوطيقيةً، على أنها مقاومة ضد المباعدة إزاء المعنى نفسه، أي إزاء نظام القيم الذي يقوم عليه النص؛ بهذا "يقرِّبُ" التأويلُ، "يساوي" و يصيِّر "معاصراً ومتشابها"، بمعنى أنه يصيِّر في الحقيقة ماكان *غريبا*، *خاصا*.

لكن بوصفنا التأويل، على الخصوص، كملاءمة،نريد التشديد على سمة التأويل "الحالية": أن القراءة تشبه القيام بتوليفةٍ موسيقية، فهي تحدد انجازَ، أو بداية فعل، إمكانيات النص الدلالية. وتعتبر هذه السمة الأخيرة الأهمُّ لأنها شرط السمتين السابقتين: الانتصار على المسافة الثقافية، اتحاد تأويل النص مع تأويل الذات. وسمة الإنجاز هذه، الخاصة بالتأويل، تكشف في الواقع، عن الطابع الحاسم في القراءة، بأنها تتمِّم خطاب النص في بعدٍ شبيه ببعد الكلام. ما احتُفظ به هنا من مفهوم الكلام، ليس كونُه نُطِقَ به؛ إنما كونه حدثا، حدثَ الخطاب، أو كما قال بنفنيست، إلحاح الخطاب. فجمل النص تدلّ *في الحال*. عندما يصير النص "حاليا" يجد محيطا وحضوراً؛ يستئنف حركته، محصوراً ومؤجلا، من مرجعية باتجاه عالمٍ وذوات مّا. هذا العالم، هو عالم القارئ، وتلك الذات، هي القارئ نفسه. يمكن أن نقول انه في التأويل، تمسي القراءة مثل كلام. لا أقول: تمسي كلاماً. ذلك أن القراءة لا تَتَساوى أبداً وتبادل كلمات، أو حوار، لكن القراءة تتم بالملموس في فعل هو بالنسبة للنص كالكلام بالنسبة للغة، بما في ذلك الحدث وإلحاح الخطاب. كان للنص معنى فقط، أي علاقات داخلية، بنية؛ والآن دلالة، أي إنجاز في الخطاب الخاص للذات القارئة؛ كان للنص، بسبب معناه، بُعداً سيميولوجيا فقط، أما الآن وبسبب دلالته فقد صار له بعدٌ دلالي.

لنتوقف ههنا. لقد وصلت مناقشتنا إلى نقطة حرجة يبقى فيها التأويل، بعد أنْ فُهِم كملاءمة، خارج الشرح بمعنى التحليل البنيوي. وسنستمر في معارضة الواحد منهما بالآخر مثل موقفين يتعين، على ما يبدو، الاختيار فيهما.

أريد الآن تجاوز هذا التعارض التناقضي وإبراز الاشتغال الذي يحقق التكامل بين التحليل البنيوي والهيرمينوطيقا.

يقتضي الأمر توضيح كيف يحيل كل واحد من الموقفين اللذين عارضنا بينهما، على الآخر، عبر سمات خاصة به.

لنأخذ ثانية أمثلة التحليل البنيوي التي اقتبسناها من نظرية الاسطورة والمحكي. لقد أجبرنا أنفسنا على التوقف عند مفهوم مّا للمعنى، مفهوم يُخْتَزَل حصراً في ترتيب عناصر

نص من النصوص،في اندماج مقاطع فعلٍ وفاعلين داخل محكي منظور إليه ككلٍّ منغلق على نفسه. لا أحد في الواقع، يتوقف عند تصور شكلي إلى هذا الحد لمعنى محكيٍ أو أسطورة مّا. مثلا، إن ما يسميه ليفي ستراوس وحدة أسطورية صغرى، والتي هي في نظره وحدة مؤسِّسة للأسطورة، تتجلى في جملة ذات دلالة خاصة: أوديب يقتل أباه، أوديب يتزوج أمه، إلخ. هل نقول إن الشرح البنيوي يجمِّد معنى الجمل الخاص كي لا يحتفظ فيها سوى بوضعها في الاسطورة؟ لكن علبة العلاقات التي يعيد إليها ليفي ستراوس الوحدة الاسطورية الصغرى ماتزال تابعة لنظام الجملة، ولعبة التقابلات التي تتأسس على هذا الصعيد المجرد جداً ماتزال تابعة لنظام الجملة والدلالة. إذا تحدثنا عن "علاقات القرابة المفرطة التقدير" أو "عديمة التقدير"، عن "أهلية" الانسان أو "عدم أهليته"، فإن هذه العلاقات يمكن أن كذلك تُسجَّل على شكل جملة: علاقة القرابة هي أعلى العلاقات، علاقة القرابة أدنى من العلاقة الاجتماعية، في ارتكاب المحارم على سبيل المثال، إلخ. إن التناقض الذي تحاول الأسطورة حلّه، حسب ليفي ستراوس، يعبّر عن نفسه في علاقات دالّة، ليفي ستراوس يعترف بذلك رغما عنه، عندما يكتب أن "سبب هذه الاختيارات يظهر عندما نعترف بأن الفكر الاسطوري يصدر عن الوعي بتعارضات معينة فينزع إلى وساطتها المتتالية" (ص. ٢٤٨). ثم "إن الاسطورة نوع من الأدوات المنطقية معدّ لفتح وساطة بين الحياة والموت" (ص. ٢٤٣). على خلفية الأسطورة، يوجد سؤال دال بصراحة، سؤال عن الحياة والموت: "هل يولد الانسان من واحد أو من اثنين؟" حتى وإن كان سؤال: هل يولد الشبيه من الشبيه أو من الآخر، معقَّد الاستنباط بفعل المجاز، فإنه سؤال القلق حول الأصل: من أين أتى الانسان، من تراب، من والديه؟ لن يكون ثمة تناقض، ولا محاولة لفكّه، لو لم تكن هناك أسئلة دالّة واقتراحات معنى ما حول أصل الانسان ونهايته. والحال أن هذه الوظيفة ذاتها، وظيفة الاسطورة كمحكيّ عن الأصول، هي التي أريدَ وضعُها بين قوسين. هذه الوظيفة هي التي لم يتوفّق التحليل البنيوي في تجنّبها، بل ظل يرجئها إلى الأبعد فقط. ليست الاسطورة مديرا منطقيا بين أي اقتراح واقتراح، بل بين اقتراحات تُصوَّب باتجاه حالات حدّية. وبعيدا عن إجلاء هذه التساؤلات الجذرية، يعيدها التحليل البنيوي إلى مستوى من جذرية أكبر. ألاتكون إذن وظيفة التحليل البنيوي هي رفض دلالة السطح، المتعلقة بالأسطورة محكية، لإظهار دلالة العمق التي هي، إذا جاز القول، دلالي الاسطورة الحي؟ أعتقد بطيبة خاطر، أنه إن لم تكن هذه هي وظيفة التحليل البنيوي، فإنه كان سيُخْتَزَلُ في لعبة عقيمة، في تحليل توافقي ساخر، وتكون الاسطورة مجردة من الوظيفة التي يعترف بها ليفي ستراوس نفسه لها، عندما يصرح بأن الفكر الاسطوري يصدر عن الوعي

بتعارضات معينة وينزع إلى وساطتها المتتالية. وهذا الوعي هو الوعي بإحراجات الوجود التي يدور حولها الفكر الأسطوري. إلغاء هذا القصد الدال سيعني اختزال نظرية الاسطورة إلى ترجمة أو تعريف بخطابات تافهة أنتجتها البشرية. وعلى العكس من هذا، إذا أخذنا التحليل البنيوي على أنه مرحلة -ومرحلة أساسية- بين تأويل ساذج وتأويل نقدي، بين تأويل في السطح وتأويل في العمق، فسيبدو عندئذ من الممكن ردّ الشرح والتأويل إلى قوسٍ هيرمينوطيقي وحيد ودمج موقفيْ الشرح والفهم المتعارضين في تصور إجمالي للقراءة كاستئناف للمعنى.

سوف نتقدم خطوةً إلى الأمام نحو هذه المصالحة بين الشرح والتأويل إذا التفتنا الآن إلى الحد الثاني للتناقض الأولي. لقد اشتغلنا حتى الآن بمفهوم واحد لتأويل يبقى ذاتيا جدا. قلنا، التأويل هو تملُّكُنا *في الحال* لقصد النص. بقولنا هذا، لن نبرح حرم الـ"فهم" الديلتي. والحال أن ما قلناه لتوِّنا عن علم دلالة النص العميقة الذي يحيل عليه التحليل البنيوي، يدعونا إلى استيعاب أن قصد أو هدف النص لا يعني، في المقام الأول، نية المؤلِّف المفترضة، أو معيش الكاتب الذي يمكن للإنسان أن ينتقل إليه، بل ما يريد النص، ما يريد قوله، للذي يخضع لأمره. ما يريده النص هو أن نضع أنفسنا في معناه، أي -تبعا لمفهوم آخر لكلمة "معنى"- في نفس الاتجاه. إذا كان القصد إذن هو قصد النص، وإذا كان هذا القصد هو الاتجاه الذي يفتحه للفكر، علينا أن نفهم الدلالة العميقة في معنى حركي للغاية، عندئذ سأقول ما يلي: الشرح هو إبراز البنية، أي العلاقات الداخلية التابعة التي تشكِّل ثابتَ النص؛ والتأويل هو سلوك طريق الفكر التي فتحها النص، هو السير باتجاه شرق النص. بهذه الملاحظة، نحن مدعوون إلى تصحيح مفهومنا الأولي للتأويل والبحث، من جانب عملية التأويل الذاتية كفعل على النص، عن عملية تأويل موضوعية تكون فعلا *يقوم به* النص.

سأقتبس مثالا من دراسة حديثة العهد[1] أنجزتها عن تفسير المحكي الكهنوتي للخلق في سفر التكوين ١،١-٢،٤أ: يوضح هذا التفسير، داخل النص ذاته، لعبة محكيين اثنين، *فعل تقريري* (Tatbericht)، يتم فيه التعبير عن الخلق كمحكي فعلٍ: "فعل الإله..."، و(wortbericht)، أي محكي كلمات: "قال الإله، فكان ما قال". يمكن أن نقول بأن المحكي الأول يلعب دور التقليد والثاني دور التأويل. والمهم هنا، هو أن التأويل، قبل أن يكون الفعل والتفسير، هو فعل النص: العلاقة بين التقليد والتأويل علاقة داخلية في النص؛ التأويل، بالنسبة للمفسر، هو أن يضع الانسان نفسه في المعنى الذي حدّدته علاقة التأويل هذه، المحمولة من طرف النص ذاته.

مفهوم التأويل الموضوعي هذا، مفهوم ضمنُ-نصي بشكل من الأشكال، لا مخالف فيه للمألوف. بل له عراقة كفيلة بالتباري مع مفهوم التأويل الذاتي الذي ينضم، كما نتذكر، إلى قضية فهم الغير من خلال العلامات التي يقدمها هذا الغير عن حياة وعيه. من جهتي، سأربط بتروٍ هذا المفهوم الجديد للتأويل بمفهوم أرسطو في نطاق بحثه *عن التأويل*. *فهيرمينيا* أرسطو، خلافا لتقنية الكهنة ومترجمي وسائط الوحي الهيرمينوطيقية، يعتبر هو فعل الكلام حول الأشياء. ليس التأويل، عند أرسطو، هو ما نفعله في كلامٍ ثانٍ مقابل كلام أول، إنما هو ما فعله الكلام الأول مسبقا، وهو يتوسط علاقتنا بالأشياء عبر العلامات؛ التأويل إذن، بحسب تعليق بويْتْشيه (Boëce) هو *عمل الكلام الذي يقول نفسه بطريقة مّا تعبيرية، إما تامة أو غير تامة*. هكذا يكون الإسم، الكلمة والخطاب هم من يؤوّل، لكونهم يُعبِّرون.

صحيح أن التأويل في نظر أرسطو لا يهيئ بالضبط لإدراك معنى هذه العلاقة الحركية بين طبقات دلالات نفس النص العديدة. فهي في الواقع تفترض نظرية كلام لا نظرية نص: "الأصواتُ التي يبثّها الصوتُ هي رموز حالات النفس، والكلمات المكتوبة رموز الكلمات المبثوثة بالكلام" (كتاب: *عن التأويل*، الفقرة ١). لذا يلتبس التأويل بالبعد الدلالي للكلام: التأويل، هو الخطابُ نفسه، هو كلُّ خطاب. مع ذلك، احتفظ من أرسطو بفكرة أن التأويل تأويلٌ عن *طريق* الكلام قبل أن يكون تأويلا حول الكلام.

سوف أبحث لدى شارل ساندرس بّيرس بالضبط عن مفهوم التأويل أقرب من ذاك الذي بلغه تفسير النص المقدس عندما ربط بين التأويل والتقليد داخل النص نفسه. تبعا لبّيرْس، تعتبر علاقة "دال" ما مع "شيء" ما، مماثلة لأية علاقة أخرى، ويمكن لعلاقة "مفسّر كيفي" مع "دال" ما أن تنضاف إلى الأولى، وما يعنينا نحن هو أن هذه العلاقة بين دال ومفسر كيفي علاقة مفتوحة بالمعنى الذي يفهم من ذلك أن هناك دائماً مفسراً كيفيا آخر قابل بتوسيط العلاقة الأولى. كما يعبر عن ذلك جيدا ج.ج. غرانجر (Granger) في كتابه: *بحث فلسفة الأسلوب*[٢]: "لا يمكن للمفسر الكيفي المثار في النفس عبر العلامة، أن يَكون استنتاجاً بلا شرط يستخرج شيئا معينا محتوىً فيه مسبقا (...) المفسر الكيفي تعليق، تحديد وحاشية حول العلامة في علاقتهما بالشيء. فهو بذاته تعبير رمزي. إن اشتراك العلامة-المفسر الكيفي، بناء على السيرورة النفسية التي يحققها، لا يمكن له أن يتم إلاّ عن *طريق* وحدة، غير تامة تقريبا، للتجربة بين المتكلم والمستقبِل... هي تجربة لا تختزل أبداً على وجه التحام في فكرةٍ أو موضوعٍ العلامة التي سبق وقلنا أنها كانت بنية. من هنا الخاصية غير المحدَّدة لسلسلة المفسرات الكيفية لدى بّيرس" (ص. ١٠٤).

يجب، بالتأكيد، تطبيق مفهوم *مفسر بيرس الكيفي* على التأويل بكثير من الحذر، فمفسره الكيفي مفسر علامات، في حين أن مفسرنا مفسر ملفوظات؛ لكن استعمالنا له، المنقول من وحدات صغرى إلى وحدات كبرى، لا يُقاس بلا زيادة أو نقصان، لدى البنيويين، بنقل قوانين تنظيم وحدات المستوى الأصغر من الجملة أو مساوٍ لها. في حالة البنيوية، تكون البنية الصوتية للغة هي نموذج الترميز بالنسبة للتلفظ الكبير، أما في حالتنا نحن، فسمة الوحدات المعجمية هي التي نُقِلتْ إلى صعيد المنطوقات والنصوص. إذا كنا واعين تماماً بخاصية النقل القياسية، يمكن لنا أن نقول: إن سلسلة المفسرات الكيفية، المفتوحة، التي تنضاف إلى علاقة العلامة بالشيء، تولّد علاقة مثلثة: موضوع-علامة-تأويل، بوسعها أن تصلح نموذجاً لمثلث آخر يتشكل على مستوى النص؛ الموضوع، هو النص عينه؛ العلامة، هي الدلالي العميق الذي استخرجه التحليل البنيوي؛ وسلسلة المفسرات الكيفية، هي سلسلة التأويلات التي أفرزتها الجماعة المؤوِّلة، والمندمجة في حركية النص، على أنها اشتغال المعنى على ذاته. في هذه السلسلة، تصلح المفسرات الكيفية الأولى تقليدا للأخيرة التي هي تأويل بمعنى الكلمة.

وقد تعلّمنا على هذا النحو من المفهوم الارسطوطاليسي للتأويل ومن مفهوم بيّرس للتأويل، نكون بذلك في حالة "إزالة الطابع النفسي" قدر الإمكان عن مفهومنا للتأويل، وربطه بالاشتغال الحاصل في النص. منذ ذلك الحين، سيكون التأويل، بالنسبة للمفسر، هو وضع أنفسنا في المعنى المشار إليه بعلاقة التأويل التي يدعمها النص.

إن فكرة التأويل، التي فُهِمت كملاءمة، لم تُقْصَ نهائيا؛ إنما أرجئت إلى نهاية السيرورة؛ فهي توجد في أقصى ما أسميناه سابقا *بالقوس الهيرمينوطيقي*؛ إنها آخر مِدَقٍّ حجر الجسر، ورسو السفينة على أرضية المعيش. غير أن كل نظرية الهيرمينوطيقا تقتضي توسيط هذا التأويل-الملاءمة عن طريق سلسلة المفسرات النوعية التي تنتمي إلى اشتغال النص على نفسه. عند ذلك تفقد الملاءمة من اعتسافها، في النطاق الذي تكون فيه هي استئناف ما يشتغل، ما يعمل وما يعتمل فيه، أي في طور ولادة المعنى، في النص. إن قول الهيرمينوطيقي، هو إعادة القول، الذي ينعش قول النص.

في نهاية البحث، يظهر أن فعل القراءة هو ذلك الفعل الملموس الذي يتم فيه مصير النص. بحيث أنه في قلب القراءة نفسه، يَتعارض أبديا الشرح والتأويل، ويتصالحان.

شرحٌ وفَهْمْ

عن بعض الصلات اللافتة بين نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ

إلى الاستاذ جورج فان ريت

يعتبر الصراع بين الشرح والفهم قديما. فهو يتعلق بالابستمولوجيا والأنطولوجيا في وقت واحد. إنه، بشكل دقيق جداً، الصراع الذي يبدأ كتحليل بسيط لطريقة تفكيرنا في الأشياء والتكلم عنها، والذي يتوجه، بفعل حركة الحجة، إلى الأشياء نفسها التي تلتمس تصوراتنا حولها. في البداية كان السؤال ما إذا كانت العلوم، سواء علوم الطبيعة أو علوم الانسان، تشكل مجموعةً متماسكة، متجانسة وموحّدة في النهاية، أو ما إذا كان يجب إقامة قطيعة إبستمولوجية بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان. إن مصطلحي "شرح" و"فهم"، في هذا المستوى الأول من القضية، هما شعارا معسكريْن حاضرين. في هذا الثنائي، يحدد مصطلح "شرح" أطروحة اللاأختلاف، التماسك الابستمولوجي بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان، في حين يعلن مصطلح :يفهم" على دحض تبعية علوم الانسان وخصوصيتها. لكن ماهو الشيء الذي بوسعه أن يؤسس في نهاية المطاف هذه الثنائية الابستمولوجية، إن لم يكن الافتراض المسبق القاضي بأن نظام العلامات والمؤسسات، في الأشياء نفسها، لا يمكن إلحاقه بنظام الأحداث الخاضع لقوانين ما؟ عندئذ ستكون مهمة الفلسفة هي تأسيس تعددية المناهج واللاتماسك الابستمولوجي بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان في الاختلاف النهائي بين نمط كينونة الطبيعة ونمط كينونة الفكر.

موضوع هذا البحث هو طرح السؤال حول التفرع الذي ينسب إلى مصطلحي الفهم والشرح، حقلين ابستمولوجيين متميزين، يرجعان باستمرار إلى كيفيتيْ كينونة غير قابلتين للاختزال.

أريد أن أستخلص برهانا من التشابه أو، بتعبير أحسن، من التجانس الذي يمكن أن نقيمه اليوم بين إشكاليات ثلاث، إشكالية النص، الفعل والتاريخ. في الحقيقة، يحدث أن في كل واحد من هذه الحقول النظرية، وعبر طرق مستقلة، قد قادت إحراجات ممكنة المقارنة إلى طرح ثنائية منهجية الشرح والفهم للمناقشة وإحلال بديل عنيف محل جدل رهيف. أقصد بالجدل

الاعتبار الذي بحسبه لا يكوّن الشرح والفهم قطبيْ علاقة إقصاء، إنما لحظات نسبية لسيرورة معقدة يمكن أن نسميها تأويلا. لهذا الحل البديل أيضا بعده الابستمولوجي وبعده الانطولوجي. البعد الأول هو أنه: إذا كانت ثمة علاقة استتباع متبادلة بين المنهجين، علينا أن نعثر على تماسك بين علوم الطبيعة وبين علوم الانسان وعلى لا تماسك مّا، كما يجب العثور على قرابة بينهما وعلى خصوصية منهجيتين. أما البعد الثاني فهو أنه: إذا كان الشرح والفهم مرتبطين بشكل متماسك بالمجال الابستمولوجي، فإنه لم يعد من الممكن أن نوازي ثنائية معرفية بثنائية منهجية. كما أن مصير الفلسفة لم يعد مرتبطا بمصير اختلاف مّا بين المنهجيتين. وسيكون الأمر هو الاعتقاد بأن الفلسفة متضامنة مع نظام ما، أو مع حزمة من الأنظمة التي ستنفلت من السلطان الكوني لعملية رياضية أو تجريبية. إذا كان يجب على الفلسفة أن تبقى حية، فإن ذلك لن يكون بإثارة انقسامات منهجية. فمصيرها مقترن بقدرتها على إلحاق فكرة المنهج نفسها بتصور أصيل للغاية عن علاقتنا الحقيقية بالأشياء وبالكائنات. في الخاتمة، سأقول بعض الكلمات عن حركة التجذير هذه، التي تتحدّد بها الفلسفة.

لكن قبل الوصول إلى ذلك السؤال الأخير، لنُعدْ إلى الورشة الجدالَ الدائر على الصعيد الابستمولوجي. وقبل أن نرى تشعّب القضية بين الحقول الثلاثة التي يتلاعب فيها مصيره، لنتأمل ما يسلم، في نظرية *الفهم* نفسها، إلى مراجعة تامة للتصور التفرعي الصرف للعلاقة بين الشرح والفهم.

في وعي ديلتاي، المثل الأكثر نموذجية لنظرية *الفهم* في القرن، لم يكن الأمر يتعلق بتاتا بمعارضة أي ظلامية رومانسية بالفكر العلمي الصادر عن غاليلي، ديكارت ونيوتن، بل أحرى بمنح الفهم احترامية علمية تساوي احترامية الشرح. لم يكن ديلتاي إذن بقادر على حصر نفسه في بناء الفهم على قدرتنا على الانتقال إلى معيش نفسي غريب على أساس العلامات التي يمدنا بها الغير، سواء كانت علامات مباشرة للحركة أو للكلام، أو علامات لا مباشرة أنشأتها الكتابة، المآثر والتدوينات بعامة، التي خلّفها الواقع البشري وراءه. لن يكون لنا الحق في التحدث عن علوم الانسان إلاّ إذا كان بوسعنا أن نقيم، حول هذا الـ"فهم"، معرفة حقيقية قابلة للحفاظ على أمارة أصلها في فهم العلامات، والتي يكون لها مع ذلك، خاصية تنظيم، ثبات وانسجام معرفة حقيقية. هكذا علينا أن نفترض أوليا أن العلامات المثبتة بالكتابة أو بتدوين آخر موازٍ، وحدها، تنسجم مع وَضْعَنة يتطلبها العلم، وأن على الحياة النفسية، لكي تثبّت، أن تتضمّن تسلسلاتٍ قارة، نوعاً من البنية المؤسساتية. من هنا انقاد ديلتاي إلى إعادة إدخال

سمات الفكر الموضوعي الهيغلي في فلسفة بقيت، مع ذلك، رومانسية، في النطاق الذي تكون فيه الحياة هي ما يعبّر في العلامات وهي التي، بذلك، تفسر نفسَها بنفسها.

تمثل هذه الصعوبات الداخلية لنظرية *الفهم* مدخلا جيدا لمحاولة إعادة صياغة العلاقة بين الشرح والفهم الذي أود الآن إجماله. سأفعل ذلك وأنا أضع نفسي بالتتالي في *أمكنة* كبيرة ثلاث تُناقَش اليوم فيها هذه القضية، وهي: نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ. من هذا الترابط بين النظريات الثلاث هاته، على فكرةِ جدلٍ عامٍ مّا بين الفهم والشرح، أن تنبثق.

I. نظرية النص

سأبدأ بنظرية النص لأنها تبقى داخل مجال قضية العلامات، التي كان ديلتاي قد أقام عليها دفاعه لصالح *الفهم*. لكنني لا أريد مع ذلك أن أنغلق في بحث سيميائي صرف. لهذا السبب سوف أستعمل نظرية الفعل ونظرية التاريخ قصد توسيع جدال أبعاد *أنثروبولوجية فلسفية*، الجدال الذي كان في البداية مقتصرا على الصعيد السيميولوجي. من هذه الزاوية، لاشيء يهم أكثر من لعبة الإيعاز بين *النص، الفعل والتاريخ*. وسأضيف لهذا شيئا آخر في الوقت المناسب. وفي الحقيقة لا ينبسط جدل الفهم والشرح المرن إلاّ من خلال ثالوث التمفصل النظري هذا، التابع للحقل الأنثروبولوجي.

تقدم نظرية النص نقطة انطلاق حسنة لمراجعة جذرية للمشكل المنهجي، لأن السيميولوجيا لا تسمح لنا بقول إن الإجراءات الشارحة غريبة عن مجال العلامة وأنها مستوردة من حقل علوم الطبيعة المجاور. وقد ظهرت نماذج شرح جديدة، تنتمي إلى حقل العلامات نفسه-اللسانية وغير اللسانية. وهذه النماذج، كما يعرف المرء، تابعة في الأغلب للأسلوب البنيوي أكثر من التكويني، أي أنها تقوم على ترابطات ثابتة بين وحدات خفية أكثر من قيامها على تسلسلات منطقية منتظمة بين أحداث وأطوار ومراحل سيرورة مّا. ،من الآن فصاعدا، سيكون لنظرية التأويل تقابل مّا غير طبيعي، بل سيميولوجي.

لن أتحدث عن تاريخ تشكُّل النموذج السيميولوجي. يجب الانطلاق من التمييز السُّوسيري بين اللغة والكلام، فحصُ نشوء علم سانكروني تماما، خاص بأنساق الاختلافات، التعارضات والتنظيمات، وإثارة العمل النظري، ليس لمدرسة جُنيف فحسب، بل كذلك لمدرسة بْراغ والمدرسة الدانماركية. وسأثير السيميولوجي تدريجيا وبشكل سريع: أولاً اكتشاف الأساس الصوتي، ثم تطبيقه في مجاله الرئيْسي، معجم اللغات الطبيعية المؤسَّس، وامتداده إلى

وحدات الخطاب الأكثر اتساعا من الجملة ومن *المحكي*، حيث حققت البنيوية أجمل انتصاراتها، وفي الأخير تعميم النموذج على صعيد الأنساق المعقدة *كالأسطورة وأساطيريات* ليفي سْتراوس، حتى لا أقول شيئا عن المحاولات التي ماتزال جنينية، لنشر النموذج على نظام العلامات غير اللسانية، على عالم التقنيات وعلى عالم المؤسسات الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والدينية.

لن أتأمل من هذا التطور اللافت للانتباه سوى ذاك الذي يتعلق بالجدال بين الشرح والفهم، وسأركز على مثال واحد، هو مثال *الحكي*. أولاً لأنه كان، كما قلت الآن، منذ پروپ والشكلانيين الروس ومع غْريماس، بارط، بْريمون ومدرستهم، موضوع أشهر الأعمال وأقنعها. ثم لأن التوازي بين نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ، مقترح مباشرة من طرف نوع الخطاب *السردي*.

سيقتضي تقابل تفرعي خالص للقضية، أن نقول بأنه ليست هناك علاقة بين تحليل بنيوي للنص وبين فهم سوف يظل وفيا للتقليد الهيرمينوطيقي الرومانسي. بالنسبة للتحليليّين، المنتمين إلى شرحٍ دون فهم، يعتبر النص آلة اشتغال محض داخلي، لا يجب طرح أي سؤال عليها -ذي شهرة نفسية-، لا أعلى من ناحية قصد المؤلف، لا على سافلة من ناحية استقبال القراء، ولا حتى في كثافة النص من ناحية معنى *مَا*، أو إرسالية متميزة عن *الشكل* ذاته، أي عن تقاطع *القوانين* التي يشغِّلها النص. بالنسبة للهيرمينوطيقيين الرومانسيين بالمقابل، يصدر التحليل البنيوي عن وضْعنة غريبة على إرسالية النص، الذي لا ينفكّ بذاته عن قصدية مؤلفه: سيكون الفهم هو إقامة تواصل مَا بين روح القارئ وروح المؤلف، أو اتحاد شبيه بالاتحاد الناشئ عن الحوار وجها لوجه.

بهذا ستقصى، باسم موضوعية النص، كل علاقة ذاتية أو بينْذاتية، من طرف الشرح؛ كما سيكون من جهة أخرى، وباسم ذاتية ملاءمة الإرسالية، كل تحليل موضوعي معلن عنه، غريبا على الفهم.

أقابل هذا الإقصاء المتبادل، بتصور أكثر جدلية لتأويل مَا بين الفهم والشرح. لنتبّع المسيرة من هذا إلى ذاك في الاتجاهين معاً. من الفهم إلى الشرح في البداية.

يستدعي الفهمُ بمجرد ما تنتفي حالة الحوار، حيث تسمح لعبة الأسئلة والاجوبة بفحص التأويل الحالي إبان حدوثها. في حالة الحوار البسيطة، يتطابق الشرح والفهم تقريبا. عندما لا أفهم بطريقة تلقائية، أطلب منك شرحاً مَا؛ والشرح الذي تقدمه لي يسمح لي بالفهم أحسن.

ليس الشرح هنا سوى فهم طوّرته الأسئلةُ والأجوبة. يحصل العكس تماماً عندما يتعلق الأمر بالآثار المكتوبة التي قطعت صلتها الأولية مع قصدية المؤلف، مع القراء الأصليين ومع الحالة المشتركة بين المتخاطبين. تمثل استقلالية الخطاب، كما لاحظ ديلتاي ذلك، واحداً من أكثر شروط وضْعنة الخطاب أصالةً. ربما كان من الواجب أن نقول، خلافا لكل ركود دم الكتابة، بأن الشرط الأول لكل تدوين هي المسافة الطفيفة التي تنحفر بين القول وما يقال، في الخطاب كخطاب، حتى وإن كان شفهيا. وهذه مسألة قرأناها في الفصل الأول من كتاب ظاهراتية الفكر لهيغل. أقول: حلّ الظلام؛ بدأ النهار، لكن ما قال قولي يبقى. لذا بإمكانه أن يدوّن. غير أن *الأدب*، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، يستغل هذه الهوة بلا حد ويخلق حالة مخالفة تماما لحالة الفهم المحاوَر. لم تعد الكتابة مجرد إصغاء. فهي منظمة من طرف *قوانين* قابلة للمقارنة مع القانون النحوي الذي يقود فهم الجمل. في حالة المحكي، هذه القوانين هي بالضبط القوانين التي يستخرجها التحليل البنيوي تحت اسم القوانين السردية.

لا نستطيع أنْ نقول إذن بأن المرور من الشرح يهدم الفهم البيْنذاتي. وساطةٌ يقتضيها الخطاب نفسه.. أقول الخطاب، وليس *الكلام* فحسب، تجلي اللغة المنفلت. ذلك أن الخطاب هو الذي يستدعي تلك السيرورة المعقدة على الدوام، المتعلقة بتشخيص الأشياء للذات، الذي يبدأ بالانزياح بين ما يقال والقول، المستمر بالتدوين في الحرف والمنتهي في الترميزات المركّبة لآثار الخطاب، التي يعد المحكي واحدا منها، هذا التشخيص في علامات مادية وهذا التدوين في *قوانين* الخطاب لا يجعلان *الفهم الذي يوسطه الشرح ممكنا فقط بل ضروري*، حيث يشكل التحليل البنيوي أحد التطبيقات اللافتة.

لكن المسيرة العكسية لا تقل لزوما عن الأولى. فلا وجود لشرح تام دون الفهم. هذا، مثلا، محكي أعيد بالتحليل البنيوي إلى اشتغال القوانين التي تتقاطع فيه. غير أن هذا المحكي المفحوص بتلك السلسلة من العمليات، قد كان بشكل مّا مفترضاً، أقصد مُفْرَغاً من راهنيته كحدث خطاب واختُزل في صورة متغيِّرٍ نسقٍ لا وجود آخر له سوى وجود مجموعة تتظافر فيها مسموحات وممنوعات ما. علينا الآن أن نقوم بالمسيرة العكسية من المفترض إلى الراهن، من النسق إلى الحدث، من اللغة إلى الكلام، أو بالأحرى إلى الخطاب، تلك المسيرة التي يسمّيها غادامير *التطبيق* (Anwendung)، كذكرى لـ applicatio العزيز على هيرمينوطيقا النهضة. آنئذ سيبدو التحليل بمثابة جزء من القوس التأويلي الذي يسير من الفهم الساذج إلى الفهم العالم من خلال الشرح. في حالة المحكي، المنظور إليه هنا كنموذج،

يوازي التطبيقُ (applicatio) تلك العملية المحتوية التي يمكن أن نسميها، مع بارط نفسه، "تواصلا سرديا"، العملية التي بواسطتها يقدم الساردُ المحكيَّ ويستقبله المرسَل إليه.

أعني بوضوح أن البنيوية، وهي تمنع نفسها في حرم المحكي، لا تبحث في مكان آخر خارج علامات عملية السرد، إشارةَ هذا المستوى السردي؛ وبما أنها تمنع على نفسها كل سيكولوجية متعلقة بالسارد والمستمع، وكل سوسيولوجية المستمعين، فإنها تقتصر على "وصف القانون الذي يُدَلُّ من خلاله الساردُ والقارئ على طول المحكي نفسه"(٢). وبهذا لا يخترق التحليل البنيوي قاعدة الملازمة التي تمثل الافتراض المنهجي لكل تحليل بنيوي. لكن ماذا يحفز التحليلي للبحث في علامات السارد والقارئ في *نص* المحكي، إن لم يكن الفهم الذي يغلف كل الخطوات التحليلية، ويعيد وضع السرد ثانية في حركة الإرسال وفي التقليد الحي، باعتباره (أي السرد) هِبَة المحكي من شخص إلى آخر؟ من هنا، ينتمي المحكي إلى سلسلة من الكلمات، تتشكل بها عشيرة ثقافية، وبها تؤوِّل هذه العشيرةُ نفسَها بطريقة سردية. هذا الانتماء إلى تقليد مّا يعني بدوره شيئا عن الانتماء الأصلي الذي سأتحدث عنه في الخاتمة والذي يمثل موضوعة فلسفية. يمكن لنا أن نقول، في الحدّ الذي يتكوّن فيه هذا الانتماء أساساً في التقاليد وبها، إن هذه الإشكالية الجذرية هي التي تبرز على المستوى الضامّ للتواصل السردي. هكذا يكون السرد -بالمعنى الإجرائي للكلمة- هو الحركة التي تفتح المحكي على العالم حيث ينحلّ ويتبدد، وهذا الانفتاح هو الطرف المخالف لما لا تعرفه السيميولوجيا إلاّ كانغلاق للمحكي. ونفس السرد هو ما يمثل الخط الفاصل بين الطرفين النقيضين.

هل يعني هذا أننا بعبورنا من الشرح إلى الفهم، من شرح المحكي-الموضوع إلى فهم العملية السردية، سنقع ثانية في أخاديد النفسانية؟ لم يسئ شيء إلى نظرية الفهم أكثر من المطابقة، المركزية لدى ديلتاي، بين الفهم وفهم *الغير*، كما لو كان الأمر يتعلق دائما، في المقام الأول، بإدراك حياة نفسية غريبة خلف نص مّا. ما يتعين فهمه في محكي ما، ليس ذاك الذي، بداية، يتكلم خلف النص، إنما المتكلَّم عنه، شيء *النص اللامحدود*، بما في ذلك شكل العالم الذي يبسطه الأثر الأدبي أمام النص على نحو معين. من هذه الزاوية، يقدم أرسطو في نظريته حول التراجيديا، مفتاحاً يبدو لي أنه صالح لكل محكي: أن الشاعر، وهو يؤلف حكاية، حبكة أو خرافة، يقدم *محاكاة* مّا، محاكاة إبداعية لأناسٍ يفعلون. وبذات الطريقة، لا ينتهي منطق إمكانيات سردية مّا، الشيء الذي يَطمح إليه التحليل الشكلي للقوانين السردية، سوى في الوظيفة الإيمائية التي بها يعيد المحكي بناء عالم الفعل البشري.

لا مجال إذن لنكران الطابع الذاتي للفهم الذي يصب فيه الشرح. ثمة دائما شخص مّا يستقبل المعنى، يمتلكه ويحتازه. لكن لا وجود لانقطاع عنيف للتيار بين تحليل موضوعي كلية لبنيات المحكي وبين تلاؤم الذوات مع المعنى. بين الاثنين ينتشر عالم النص، مدلول الأثر الأدبي، بما في ذلك، في حالة النص-المحكي، عالم مسيرات الفعل الحقيقي الممكنة. إذا كانت الذات مدعوة إلى فهم نفسها أمام النص، فإن ذلك لا يتم في نطاق انغلاق هذا الأخير على نفسه، بل في انفتاحه على العالم الذي يعاود وصفه وبناءه.

II. نظرية الفعل

لن أقول شيئا عن الجدلية بين الشرح والفهم في إطار نظرية النص، أكثر مما قلت.ولا أريد، كما صرحت بذلك في البداية، أن أنكفئ على نفسي في المناقشة السيميولوجية. أريد بالعكس تبيان أن نظرية النص ليست، بالنسبة لأنثروبولوجية فلسفية مّا، سوى واحد من "الأماكن" التي يمكن للجدال الحالي أن يقوم فيها. فنظرية الفعل جدال آخر. سأقول فيما بعد كلمة عن الأسباب البنيوية التي مكّنت تقريبا نظرية النص ونظرية الفعل من التبادل. كما أريد أن أستفيد من تباعد الحقلين في الحدّ الأول. لم يكن في الواقع نفس الفاعلين هم الذين اهتموا بهذين المجالين. لم يكن في الواقع نفس الفاعلين هم الذين اهتموا بهذين المجالين. ولم تُحرِّك نفس الإشكاليات، في النطاق الذي تعتبر فيه نظرية الفعل بشكلها الحالي خصوصية أنجلوسكسونية. ومن المفيد للغاية أن الجدال حول الفعل قد قاد إلى نفس الإحراجات وإلى نفس الأبحاث عن حل جدلي شأن الجدال بصدد النص، كما يؤشر على ذلك عنوان كتاب ج.هـ. فون وْرايْت - *الشرح والفهم*(٢) - الذي سأتكلم عنه لاحقا.

الواقع أنه في المرحلة الأولى، و لنقل في سنوات ١٩٥٥-١٩٦٠، تحت تأثير فيتْغنْشتاين وأوسْتين، أنتجت المناقشة -في اللغة الانجليزية بخاصة- نفس التفرع كالذي وُجد من خمسين سنة في أدب اللغة الألمانية بين الشرح والفهم، وإن لم يكن بنفس الألفاظ. كانت نظرية "ألعاب الكلام"، وهي تلح على اختزالية ألعاب الكلام هذه، تفرز في الحقيقة، وضعا إبستمولوجيا ممكن المقارنة والتأكيد مثلا بتحليل أ. آنْسْكومْب في كتابه *القصد* المنشور عام ١٩٥٧(٣). كانت خطاطة الشاهد ما يلي: ليس في نفس لعبة اللغة نتحدث عن الأحداث التي تنتج في الطبيعة أو الأحداث التي يضعها الناس. ذلك أننا، وحتى نتكلم عن الأحداث، ندخل في لعبة كلام تنطوي على مفاهيم كالعلة، القانون، الواقعة والشرح، إلخ.. لا يجب أن نخلط ألعاب الكلام، بل يجب الفصل بينها. لن نتحدث إذن عن الفعل البشري إلاّ في لعبة كلام أخرى وفي

شبكة مفاهيمية أخرى. لأننا إذا بدأنا بالتحدث بعبارات الفعل، سنتابع ذلك بعبارات المشروعات، النيات، الحوافز، أسباب الفعل والفاعلين، إلخ. التعرف إذن على ألعاب الكلام والتمييز بينها هو مهمة التوضيح، مهمة الفلسفة، العلاجية أساساً.

أشير بسرعة إلى المعركة التي دارت في جزئها الكبير حول استعمال كلمة "سبب". عن خطإ ربما. ذلك أنه كان يُفترض بعجالة مفرطة أن كلمة "سبب" لم تكن تحتمل سوى دلالة واحدة، تلك التي أعطاها إياها هْيوم: في الواقع، كانت العلاقة، بالنسبة له، بين السبب والنتيجة تؤدي إلى أن المسبقات والنتائج مستقلة منطقيا، أي قابلة للتحديد بشكل منفصل (بإمكاني، إذا أشْعَل عودُ كبريت بارودة ما، أن أصف عود الكبريت جيداً دون وصف البارودة). لا وجود إذن لرابط استتباع بين السبب والنتيجة. والحال أن هذا ليس هو الوضع بين النية والفعل، أو بين الحافز والمشروع. ليس بإمكاني تعيين مشروع مّا دون الافصاح عن الفعل الذي سأقوم به: هنا يوجد رابط منطقي، لا سببي (بمعنى هيوم). كذلك لا أستطيع الاعلان عن حوافز فعلي دون ربطها بالفعل الذي تعتبر هي حافز القيام به. هنا استتباع إذن بين الحافز والمشروع، لا يدخل في شبكة التنافر المنطقي بين السبب والنتيجة. بناءً عليه، إذا استعملت في لعبة الكلام نفس الكلمة "لأن": "لقد قام بذلك لأن" فالأمر يتعلق بمعنى آخر لـ"لأن". في حالة، أطلب سببا، وفي أخرى مبرراً. وقد عارض آنسكومب بقوة بين لعبتي الكلام في هذين الاستعمالين لكلمتي why (لماذا) because و(لأن). أكون، في أحدهما، في نظام السببية، وفي الآخر، في نظام التحفيز.

كان الجدال، حول نقطة أخرى دقيقة، حاميا أيضا للغاية: حينما يتعلق الأمر بمكان الفاعل في الفعل. هل يمكن لنا أن نقول بأن الفاعل سبب في أفعاله؟ لا، إذا كان السبب يعني مُسْبقاً قاراً؛ نعم، إذا أمكننا قول إن العلاقة بين الفاعل وأفعاله تعود إلى نموذج سببي غير هْيومي، أقرب على أية حال من السبب الأرسطوطاليسي.

هي ذي حالة المشكلة التي أعتبرها حالة ابتدائية لمناقشتنا. أقترح الآن على نفسي إبراز الأسباب التي تجعل هذا التفرع البسيط غير ثابت، والتي تحيل إلى إخماد المشكلة، كما تميل إلى تصعيدها أيضا. كل ألعاب الكلام تمتلك في الواقع حقا متساويا، لم تعد للفلسفة مهمة فصل، تراتب وتنظيم المعرفة، بل الحفاظ على الاختلاف بين ألعاب الكلام المتباينة. وهذا الوضع المطْمئن ظاهريا، يتعذر التحكم فيه. سوف أفحص حجتيْن اثنتين.

أ. تتعلق الأولى بالجدال بين الحافز والسبب. هل يمكن لنا أن نرجعهما إلى لعبتي كلام متجانستين؟ حتى في مستوى الكلام العادي، لا يصح أن لا يحصل بين اللعبتين تداخل مّا. المسألة بالأحرى مسألة سلّم حدُّه الأول سببية خالية من تحفيز مّا، وحدّه الثاني تحفيز خالٍ من أي سببية. تتبادل السببية الخالية من التحفيز مع تجَارب الإكراه العادية (عندما نعي بتشوش وظيفي، نشرحه، ليس بقصد ما، بل بسبب مخلّ): هكذا ينتصر الشرح السببي في الحالات التي صنّفها أرسطو تحت فكرة الـ"عنف"، بمفهومها الواسع للغاية. توجد، في نفس السياق، أشكال حوافز قريبة جدا من هذه الأسباب الخارجية تماماً: لذا نسأل بطريقة طبيعية جدا: ما الذي دفعه إلى فعل ذلك؟ ما الذي كان وراء فعله هذا؟ كل الحوافز اللاشعورية من النمط الفرويدي تعود في معظمها إلى تأويل بمصطلحات اقتصادية، جدّ قريبة من سببية الإكراه. في الحد الثاني نجد أشكال حافز عقلاني صرف نادرة للغاية، حيث ستكون الحوافز أسباباً، كما هو الشأن في حالات الألعاب الفكرية (لعبة الشطرنج مثلا) أو في النماذج الاستراتيجية، وستضع الظاهرة البشرية نفسها فيما بينهما، بين السببية التي تطالب بأن تُشْرَح لا أن تُفْهَم، وتحفيز صادر عن فهم عقلاني تماماً.

النظام البشري الخالص هو هذا البين بيْن الذي نتحرك فيه باستمرار، لكي نقارن بينهما، وبين حوافز أقل عقلانية وحوافز أكثر عقلانية، نقدرها نسبيا، نخضعها لسلم تفضيل ما (أنظر مفهوم الـ"تفضيل" عند أرسطو) ونجعل منها أخيرا تباشير برهنة عملية. من هذه الزاوية، اشتغل انْسكومْب وآخرون كثيراً على مفهوم البرهنة العملية، والقياس التطبيقي؛ والواقع أنه ما يزال من الممكن إقحام التعبير الشفوي لرغبة مّا، في برهنة عملية. نظراً لخاصية مرغوبيتها -أي على النحو الذي نرغب به شيئا ما- تسمح الرغبة بأن نتعامل معها كسبب تصرّفٍ وتتخذ بشكل خفي موقعا فوق مستوى العقلانية والاستدلالية. ويعتبر هذا الوجه المزدوج للرغبة- الرغبة كقوة تدفع وتحثّ، وكسبب تصرّف- هو مصدر التعارض بين ما يمكن لنا شرحه (السبب) وما يمكن فهمه (الحافز -الدافع). لكنه تعارض تجريدي خالص. ويقدم الواقع بالأحرى تنظيماً للحالتين الحدّيتين في وسط التحفيز الانساني الصرف، حيث يكون الحافز حاقّةَ إرادةٍ وتبرير في وقت واحد. يعتبر طورُ المناقشة اللساني هنا غير كافٍ؛ إذ يُظهر التحليل اللساني بسرعة أسئلةً أكثر جذرية. ما هو هذا الكائن الذي يجعل تبعية الحافز المزدوجة إلى القوة والمعنى، إلى الطبيعة والثقافة، إلى الجسد والعقل، ممكنةً؟ يلزم التفكير حتى في موقع الجسد في الطبيعة: فهو، من جهة، جسد من بين الأجساد (شيء من بين الأشياء)، وطريقة وجود كائن قادر على التفكير، الاستدراك وتبرير تصرّفه. الحجة الابستمولوجية سطحية تماماً وتخفي واقعَ أعمق

رهاناتٍ أنثربولوجيةٍ مّا يلزمها الاعلان عن نفسها. هكذا هو الانسان بالضبط كما ينتمي في الآن ذاته إلى نظام السببية وإلى نظام التحفيز، أي إلى نظام الشرح والفهم.

ب. الحجة الثانية ضد الثنائي الدلالي والابستمولوجي تظهر في اختبار الشروط التي يندمج فيها فعل ما في العالم. لشدّما اختُبِرت طوية المقاصد والحوافز دوماً، مع نسيان أن الفعل يعني قبل كل شيء القيام بتغيير مّا في العالم. كيف يمكن منذ ذلك الوقت لمشروع ما أن يغير العالم؟ كيف يجب أن تكون، من ناحية، طبيعة العالم حتى تتأتى للإنسان إمكانية إقحام تغييرات مّا فيه؟ ومن أخرى، من أي نوع يجب على الفعل أن يكون، حتى يُقرأ بمصطلحات تغيير في العالم؟

يقترح الفيلسوف الفنلندي فون ورايْت (الذي أدين له بالكثير في هذا القسم من البحث) في الكتاب الذي أشرت إلى عنوانه سابقا، إعادة صياغة لشروط الشرح من جهة ولشروط الفهم من أخرى، على النحو الذي يمكن فيه لهذه الشروط أن تنتظم في مفهوم "مبادرةٍ قصديةٍ" مّا في العالم.

تقوم حجة هذا الكاتب أساساً على نظرية الانساق. وحدها، بالنسبة إليه، نظرية النسق الجزئي المغلق هي الممكن التفكير فيها، مع إقصائها بالتالي، للمدّ الخارجي للكون المنظور إليه كنسق لكل الأنساق. وانطلاقا من هذا المفهوم لل"نسق المغلق"، سيحاول الكاتب فيما بعد تصورّ تمفصل الانسان على العالم، فهذا النسق المغلق يسمح بتحديد حالة الأطوار الابتدائية، وحالتها النهائية. لكن، قبل ذلك، يقيم الجزء الأطول من الكتاب الشروط المنطقية-الشكلية لنموذج نسقه المغلق. وانطلاقا من هذا بالضبط ينازع مفهوم الحتمية الكونية: فالشروط السببية بين حالة ابتدائية وأخرى نهائية، تتقدم مبدئيا، بمعنى غير موازٍ، على شروط النظام التصاعدي الكافية التي لا يمكن استبدالها بشروط النظام الانكفائي الضرورية. وحسب ورايْت، على النموذج الدقيق أن ينطوي على تسلسلات من الجمل، التي تفتح كل واحدة منها على بدائل تفوق عدداً ما ينطوي عليه تقريبا النظام التصاعدي.

وبالنظر إلى هذا المفهوم،مفهوم النسق المغلق في الحالة الابتدائية، في البدائل الداخلية وفي الحالات النهائية، بالضبط، يمكن الآن وضعُ الفعل البشري. إن إمكانية الفعل قد تم تقديمها، في الواقع، من لدن اعتبار شروط عزل نسق مّا مغلق. ويتعلم المرء عزل نسق مغلق معين أساساً بتفعيل النسق: وهو ما يسميه فون ورايْت بـ "to put in motion the system". والحالة هذه، كيف نولّد حركةً مّا؟ بإنتاج حالة أولية، بممارسة قدرة مّا *وبالتدخل* في

مجرى الأشياء. وبالنسبة لفون ورايْت، يعتبر أبسط نموذج للتدخل هو تجريب العالم في مختبره: فالعالم يفعل بيديه، بشكل أو بآخر، أي يبادل باختصار، بين الحالة الابتدائية للنسق الذي يحرك مع تمرين قدرة من *قدراته*. والحال أن ما نعرف القيام به، نعرفه انطلاقا من معرفةٍ كان آنْسكومْب يسميها، من عشر سنوات خلت، "معرفة دون ملاحظة": أعرف أنه بوسعي أن أحرك يدي، أن أفتح النافذة، الخ، أعرف بالتجربة أن النافذة لا تفتح بمفردها، بل بمقدوري أن أفتحها، وأنه إذا فتحتها، سأولّد عدداً من التأثيرات: سأرطب الجو، سأطيِّر الأوراق، الخ. إذا عدنا إلى أبعد تأثيرات الفعل، فإننا سنصطدم دائما بأفعال نعرف القيام بها، لأنه بمقدورنا فعلها. إذا كان الفعل يعني، جوهريا، إحداث شيء مّا، أو لفعل هذا، أفعل شيئا آخر، أو أفعل هذا الشيء فقط، لكن ليس عن *طريق* شيء آخر، هذا النوع الأخير من الأفعال يوازي ما يمكن أن نسميه بـ"الفعل الأساس" (دانتو). لا يمكن اختزال مفهوم القدرة، كما أنه يمثل بالتالي، الرأي المخالف لأي نظرية أنساق مغلقة: بتمرين قدرة مّا، أحدث هذا الحدث أو ذاك كحالة أولية لنسق مّا. والعلاقة بين القيام بشيء مّا مباشرة (فعل الأساس)، وإحداث شيء مّا بطريقة غير مباشرة (فعل شيء آخر أستطيع القيام به)، تتبع خطوط التحليل السببي للأنساق المغلقة. يتعلق الأمر هنا إذن بحالة تقاطع مهمة للغاية، تقتضي تقاطعا شبيها على مستوى المناهج بين ما يسمى نظرية الأنساق ونظرية الفعل. ويستتبع هذا التقاطع علاقة متبادلة، مادامت الـ"مهارة" (ما بمقدوري فعله) ضرورية لتعيين الحالة الابتدائية لنسق مّا، لعزلها ولتحديد شروط الغلق. وبالمقابل، يتطلب الفعل بصورته المبرمجة (فعل شيء ما بقصد إحداث شيء آخر) التسلسل المنطقي الخاص للأنساق، المنظور إليها كأجزاء من تاريخ العالم.

لنستنتج بعض الخلاصات من هذا التحليل. أولا وقبل كل شيء، نغضّ الطرف نهائيا عن التفرع الثنائي بين الشرح والفهم. ذلك أن الشرح إذا كان يعود إلى نظرية الأنساق، والفهم إلى نظرية التحفيز (أي نظرية الفعل البشري القصدي والمحفِّز)، فإننا سنلاحظ بأن هذين العنصرين -مجرى الأشياء والفعل البشري- متراكبان في مفهوم التدخل في مجرى الأشياء. ثم إن مفهوم التدخل هذا، يقودنا إلى فكرة سببية مّا مخالفة جداً لفكرة هيوم، ومرادفة لمبادرة ما. لكنها تتفادى معارضة فكرة الحافز، بل تحتويها بالأحرى، مادام التدخل في مجرى الأشياء يعني أننا نتابع تمفصل الأنساق"الطبيعية.

بالإضافة لهذا، فإن مفهوم التداخل يجعل حداً لحالة تعارض لا تطاق بين نظام ذهني مّا للفهم ونظام فيزيقي للشرح. لا وجود، من جهة، لنسق دون حالة ابتدائية، لا وجود لحالة

ابتدائية دون تدخُّل، ولا وجود لتدخل دون تمرين قدرة مَا. الفعل يعني، دائماً، القيام بشيء معين في سبيل أن يحدث شيء آخر مَا في العالم. ولا وجود، من جهة ثانية، لفعل دون علاقة بين المهارة (القدرة على الفعل) وما يحدثه هذا الأخير. لا نعثر على شرح سببي مطبَّق على جزء من تاريخ العالم، دون التعرف على قدرة تنتمي إلى قائمة قدراتنا على الفعل، وتحديدها.

في النهاية يبين التحليل، عندما يتعلق الأمر بالحتمية، إلى أي مدى تعتبر هذه الأخيرة وهما خالصا، في النطاق الذي تقوم فيه على تعميم كلية أشياء المعرفة التي أخذناها من بعض الترابطات السببية ذات العلاقة بأجزاء مَا من تاريخ العالم. في حين أنه لتحقيق ذلك التعميم، لابد ونحن نحلّ محلّ الملاحظ السلبي، من إقصاء واحد من الشروط التي يكون بها نسق من الأنساق ممكنا، أي شرط الغلق، المتصل بتمرين قدرة مَا، وبطاقة تحريك هذا النسق. ثم إن الفعل البشري والسببية المادية لمُفْرِطا التحابك في هذه التجربة الأصلية تماماً، تجربة تدخّل فاعلٍ ما في مجرى الأشياء، حتى نتمكن من غض النظر عن الأول وإيعاز الثانية إلى المطلق.

هو ذا، بمعزل عن كل اقتباس من نظرية النص، التقارب الهائل الذي يظهر بين نظرية النص ونظرية الفعل. حيث لاحت نفس الإحراجات ونفس الحاجات إلى حل جدلي، في حقلين قلّما مورست تأثيرات حقل على الآخر.

أود أن أقترح أن فكرة هذا التقارب غير فجائي. هناك من الأسباب العميقة ما يكفي لتبرير الانتقالات من نظرية النص إلى نظرية الفعل والعكس. غير أني لا أستطيع هنا أن أقدمها سوى بصفة إجمالية، ذلك أنها تشكّل في حد ذاتها قضية مهمة بالنسبة لأنثروبولوجيا فلسفية مَا. سوف أقول باختصار إن نظرية النص من ناحية، نموذج جيد بخصوص الفعل البشري، ومن أخرى أن الفعل مرجع جيد بالنسبة لصنف كامل من النصوص. فيما يتعلق بالنقطة الأولى، الفعل البشري شبيه بالنص من مناحي عدة. فهو يجسِّد بطريقة قابلة للمقارنة مع التثبيت الخاص بالكتابة. بالانفصال عن الفاعل، يبلغ الفعل استقلالا مضارعاً لاستقلال النص الدلالي؛ فهو يترك أثراً ما، علامة معينة؛ يُثَبَّت في مجرى الأشياء ويغدو أرشيفا ووثيقة. وكأي نص ينتزع دلالته من ظروف إنتاجه الأولية، يكون للفعل البشري وزناً لا يُخْتَزَلُ، على أهميته، في ظرف ظهوره الأول، بل يسمح بإعادة تسجيل معناه في سياقات مختلفة. كما يعتبر الفعل أخيراً، شأن النص، أثراً مفتوحاً، موجَّها لسلسلة لامتناهية من الـ"قرّاء" المحتملين. والحكّام ليسوا هم المعاصرون، بل التاريخ اللاحق.

غير مدهش إذن أن تتيح نظريةُ الفعل الفرصةَ لنفس جدل الفهم والشرح مثل نظرية النص.

فحق التقدم على انتقال مماثل بشكل أقوى عندما نلاحظ، بالمقابل، أن مرجع بعض النصوص -إن لم تكن كلها- هو الفعل نفسه. الأمر صحيح بالنسبة للمحكي على أية حال. لقد أشرنا سابقا إلى ملاحظة أرسطو في كتاب *الشعرية* أن *أسطورة* التراجيديا، أي الحكاية والحبكة في آن، هي *المحاكاة*، المحاكاة الخلاّقة للفعل البشري. ويضيف، بأن الشعر يُظهر الناس كفاعلين، كأنهم في طور الفعل. الانتقال من النص إلى الفعل يكفّ تماما عن الظهور كتماثل جريء، في الحدّ الذي يمكن أن نبيّن فيه أن منطقة مّا من الخطاب على الأقل، على وعي بالفعل، ترجع إليه، تصفه ثانية وتعيد بناءه.

III. نظرية التاريخ

تجد الترابطات المهمة بين نظرية النص ونظرية الفعل دعماً في الحقل الثالث حيث تُتْبع جدليةُ الشرح والفهم، بحقل نظرية التاريخ.

فأن بطرح التاريخ -أقصد تاريخ المؤرخين- نفس القضايا ونفس الجدالات التي تطرحها نظرية النص ونظرية الفعل، لا يجب أن نندهش لذلك، مادام التاريخ -التاريخ الرسمي- من ناحية، نوعاً من أنواع *المحكي*، محكي "حقيقي" مقارنة مع المحكيات الاسطورية أو مع المحكيات التخييلية التي تمثلها الملاحم، المسرحيات، التراجيديات، الروايات والقصص، ومادام، من أخرى، يحيل على *أفعال* أناس في الماضي.

هذا التقارب المضاعف مع نظريةالفعل ونظرية الحكي تبرر كوننا حافظنا إلى الأخير الحديث عن المنهج التاريخي الذي يلفي نفسه على هذا النحو محتويا على سمات هذه النظرية وتلك.

يمكن كذلك في نظرية التاريخ أن نعيِّن في البداية معسكرين متعارضين يتجابهان بطريقة لاجدلية، وأن نشاهد تبلْوُرَ تعارض مفارق وجدلي للغاية، مصدره إخفاق المواقع الأحادية الجانب.

نجد في ناحية الفهم، احتجاج مؤرخي اللغة الفرنسية المضاد للوضعية، أمثال ريمون آرون وهنري مارو، المتأثرين بعلم الاجتماع الألماني الجامع -عند ريكرْت، سيمّل، ديلتاي وفيبر-، وكذلك عند بعض مؤرخي اللغة الانجليزية المتأثرين بكولينْوود. يشدد الأوائل أساساً على سمتين من سمات المنهج التاريخي: كونه، أولا، يعتمد على أفعال بشرية تحكمها مقاصد، تطلعات ومحفزات يتعين فهمها بناء على اتصال مّا (Einfühlung)، على تحالُلٍ

(intropathie) شبيه بذاك الذي نفهم به، في الحياة اليومية، مقاصد ومحفزات الغير؛ وتبعا لهذه الحجة، ليس التاريخ سوى امتداد لفهم الغير. من هنا الحجة الثانية: استحالة الفهم، بخلاف المعرفة الموضوعية لحوادث الطبيعة، دون إشراك ذاتي للمؤرخ نفسه، ولذاتيته. في اصطلاح مغاير، لكن متقارب، كان كولينْوود قد قال، بالتقريب، الشيء ذاته في مؤلفه الشهير The Idea of History [٣]: كون التاريخ من ناحية، وهذا حقيقي، يقترح نفسه لمتابعة الأحداث التي لها داخل وخارج - خارج لأنها تحدث في العالم، وداخل لأنها تعبر عن أفكار مّا، بالمعنى الواسع للكلمة؛ الفعل إذن هو اتحاد هذا الداخل وذاك الخارج؛ وكون التاريخ من ناحية أخرى، يقوم على إعادة تنشيط، أي إعادة تفكير، الفكر الماضي في الفكر الحاضر للمؤرخ.

هذا هو موقع *الفهم* في التاريخ، بشكل مبسّط. فهو لا يختلف أصلاً عن موقع الفهم في نظرية النص وفي نظرية الفعل، بالضبط، بسبب القرابة المشار إليها سابقا.

منذ ذلك الوقت، ليس مدهشا أن توجد نفس عقبات، نفس الْتباسات ونفس إحراجات نظرية فهم خالصة، في نظرية التاريخ أيضا. الصعوبة هنا كامنة في إقحام اللحظة *النقدية* في نظرية قائمة على الانتقال المباشر في حياة نفسية غريبة، أي بإيجاز، في إقحام الوساطة في علاقة التحالل المباشرة. والحال أن إجراءات الشرح التي يقوم عليها، تدقيقا، التاريخ العلمي، تتعلق بتلك اللحظة النقدية. يبدأ التاريخ عندما نكفّ عن الفهم مباشرة، ونشرع في إعادة بناء سلسلة المسْبقات حسب التمفصلات المختلفة للمحفزات والأسباب التي يتعلل بها فاعلو التاريخ. وتتجلى الصعوبة بالنسبة للإبستمولوجيا في إبراز كيف ينضاف الشرح، يتطابق أو حتى يحل محل الفهم المباشر لمجرى التاريخ الماضي.

سنحاول الانطلاق إذن من قطب الشرح، وبنائه في التاريخ على نموذج الشرح في علوم الطبيعة، مع احتمال أن لا تنضمّ أبدا إلى العمل الأصيل والخاص بالمؤرخ، وأن نفرض عليه مخططا اصطناعيا لا يقنع إلاّ الابستمولوجي. وهذا هو ما حصل لمدرسة اللغة الانجليزية التحليلية بعد المقال الذائع الصيت لكارل هامبل: "The Function of General Laws in History" الصادر سنة ١٩٤٢[٤] (الذي لم يكل المؤلفون الذين أتوا بعده من التعليق عليه، من تمحيصه أو من دحضه). تذهب أطروحة كارل هامبل إلى أن الشرح التاريخي لا خصوصية ولا أصالة فيه؛ فهو يتبع نفس خطاطة شرح الحدث الفيزيقي، مثل توقف خزان عن الضّخ بفعل الجليد، أو الحدث الجيولوجي، كجُرْفٍ ثلجي أو ثوران بركاني مّا. في كل هذه الحالات نستنبط

حدث بقاء نوعين من المقدمات المنطقية: تنطوي أولاهما على وصف الظروف الابتدائية (الاحداث السابقة، الحالات، السياقات، وغيرها)، والثانية على منطوق قانون عام مّا، أي إثبات شرعية مّا. وهذا القانون العام هو ما يؤسس الشرح. وإذا تبدى أن التاريخ يتأرجح بين علم حقيقي وشرح شعبي، فذلك لأن القوانين، غير المصاغة في الأغلب، التي تزعمها برهنته هي بذاتها ضوابط مستوى متغير بالنظر إلى الجدية العلمية؛ بإمكانها أن تكون أقوال حكمة شعبية، أو بصراحة، أحكاماً أو إدعاءات خرافية، كرسالة الزعيم والسلالة، التاريخية، إلخ، أو قوانين نفسية لم تفحص جيدا، أو بشكل نادر جداً، قوانين ضعيفة تتعلق بنمو السكان، الاقتصاد، علم الاجتماع، وغيرها. غير أن ثمة دائما إلتقاءً لنوعين من المنطوقات: ظروف ابتدائية فريدة وافتراضات كونية (مزعومة أو مثبتة). يكمن كلّ الضعف العلمي للتاريخ إذن في الضعف الابستمولوجي للقوانين العامة المزعومة أو الجائزة ضمنا.

على المناقشة أن تبرز الصعوبات المعاكسة لصعوبات نظرية *الفهم* المقابلة؛ فهذه الأخيرة توضح بصعوبة التقهقر النقدي للشرح التاريخي بالمقارنة مع الفهم العادي للفعل البشري. النموذج الهامبيلي يوضح بصعوبة عملَ المؤرخ الفعليَ. إذ يبدو أكثر من أي وقت مضى أن المؤرخ ليس في مستوى إشباع مثله الأعلى الابستمولوجي كلية. لقد كان هامبل ذاته يعترف في المقال نفسه بأن على التاريخ أن يكتفي في الأغلب بـ"شرح إجمالي"، بنظرة إجمالية شارحة، وبأنه يتعين على وظيفة شرح دوماً أدق، أن تتمّم، أن تمحص وأن ترفع إعلى درجة من العلمية. وبرغم هذا الالتزام، يبقى أن التاريخ، بالنسبة لهامبل، يفرض نموذجا ابستمولوجيا لا يصدر عن ممارسته الخاصة.

بمجرد ما نتأمل هذا التطبيق، في الواقع، يبدو أن السمات الاختلافية بالنظر إلى النموذج الهامبيلي هي التي تصبح، بشكل مناقض، دالّة: فأن لا تكون القوانين أبداً "شروحات إجمالية"، أن لا تكون للشرح سوى قيمة توقّعية، أن لا يقدم إلاّ ظروفا يعتبرها مهمة حسب نمط معين من الأسئلة، أي من المصالح، أن لا يتوفّق الكلام التاريخي أبداً، وربما لم يسْعَ حتى، في الانفصال عن الكلام العادي، أن لا تقصى التعميمات عادة من طرف أمثلة مضادة، بل يحافظ عليها لمجرد تدقيق الأمكنة والظروف التي تمّ فيها قبول الشرح، كل هذه الأشياء الشاذة عن النموذج الخالص توحي بضرورة تناول القضية ثانيةً. بمجهودات جديدة وفصل الفهم عن الشرح جدليا، عوض معارضتهما قطبيا.

أقترح، مع مؤلفين معينين، قول أن الفهم التاريخي الذي يتطعّم به الشرح، يراهن على قدرة خاصة، قدرة متابعة حكاية مّا، بمعنى الحكاية التي نروي. بين رواية ومتابعة حكاية، توجد علاقة متبادلة تحدد لعبة كلام مّا أصلية تماماً. نقع ثانية في مفهوم المحكي، لكن لنضيف إليه سمات جديدة تسمح نظرية التاريخ بإدراكها وتطويرها. متابعة حكاية، هو في الواقع، فهم متوالية من الأفعال، من الأفكار، ومن الأحاسيس التي تمثل في آن واحد، توجيهاً معيناً ومفاجآت ما كذلك (مصادفات، اعترافات...إلخ). منذئذ لن يبق التاريخ مستنتجاً أو متكهّنا به. لذا يجب اتباع المجرى. كما لا يجب أيضا أن تكون الحكاية بلا رابط: غير مستنتجة، على نتيجتها أن تكون مقبولة. هكذا يوجد في كل حكاية مرواة، رابط اطّرادٍ منطقي فريد تماماً، مادام على النتيجة أن تكون جائزة ومستساغة في وقت واحد.

هو ذا فهم الأساس الذي بدونه لن يكون هناك لا سرد، ولا حكاية، ولا قصة (story) ولا تاريخ (History). فالقارئ لا يولي اهتمامه إلى القوانين المضمرة زعماً، بل إلى المجرى الذي أخذته هذه الحكاية الفريدة. فمتابعة الحكاية نشاط خاص تماما، به نتوقع باستمرار مجرى لاحقا ونتيجة مّا، ونصحّح قياساً حدوساتنا، إلى أن نتطابق مع النتيجة الحقيقية. عندها نقول إننا فهمنا.

تختلف نقطة انطلاق الفهم هاته، عن تلك التي تقترحها النظرية التحالية، التي تهمل بعامةٍ خصوصية العنصر السردي، في الحكاية المرواة، كما في الحكاية المتبعة. لهذا تسمح النظرية التي تسند الفهم على العنصر السردي بتوضيح أحسن للعبور من الفهم إلى الشرح. وبينما يبدو الشرح كتعنيف للفهم، المفهوم كضمٍّ مباشر لمقاصد الغير، فإنه يأتي بشكل طبيعي لتمديد الفهم، المفهوم كتحريك للقدرة على متابعة محكي مّا. ذلك أنه قلّما يشرح المحكي ذاته. فالجواز الذي يتكون مع المقبولية يستدرج السؤال، أو الاستفهام. عندئذ يكون الاهتمام بالتتمة -"وبعد ذلك؟" يسأل الطفل- مبدَلاً بالاهتمام بالمبررات، المحفزات والأسباب -"لماذا؟" يستفهم الراشد. وهكذا تكون للمحكي بنية ثغرية مثل *اللّماذا* التي تصدر تلقائيا عن *ماذا*. مقابل ذلك، ليس للشرح أي استقلال. له من القوة ومن التأثير ما يخول متابعة الحكاية أحسن وإلى أبعد مدى عندما يكون الفهم التلقائي من الدرجة الأولى قد أخفق.

وحتى أعود إلى النموذج الهامبيلي، أقول بأنه لا منازع في أن الشرح يتم بناء على قوانين عامة. في هذه النقطة، لا تُقهر أطروحةُ هامبل وقياسُها الشارح مبني جيدا. ما تغفله أطروحة

هامبل، هو وظيفة الشرح. فبنيته موصوفة بشكل جيد، لكن وظيفته مهملة: بما في ذلك أن الشرح هو ما يسمح بمتابعة الحكاية مجدداً عندما يُحْصَر الفهمُ التلقائي. يعني هذا أن بوسع الشرح أن يتحرك في مستويات تعميمٍ وضبطٍ وعلميةٍ متنوعين، إذا حقّ أن قصدية المؤرخ لا تهدف إلى وضع حالة مّا تحت قانون معين، بل دسّ قانون في محكي مّا، لإنعاش الفهم.

هذه هي لعبة الفهم والشرح المتناوبة في التاريخ. ولا تختلف هذه اللعبة في الأصل عن تلك اللعبة التي كانت نظرية النص ونظرية الفعل قد سمحتا لنا مسبقا بإدراكها. لا تعتبر النتيجة، مرة أخرى، مدهشة، في النطاق الذي ينظم فيه التاريخ نظرية النص ونظرية الفعل، في نظرية محكي حقيقي عن أفعال أناس الماضي.

ستكون خلاصتي مزدوجة.

على الصعيد الابستمولوجي، بدءً، أقول بأنه لا وجود لمنهجين، منهج الشرح ومنهج الفهم. وحده الشرح، بحصر المعنى، منهجيّ. أما الفهم فهو بالأحرى لحظة لا منهجية تتشكل، في علوم التأويل، مع لحظة الشرح المنهجية. وهذه اللحظة تستبق، تصاحب، تغلق، وبهذا *تغلّف* الشُرحَ. ومقابل ذلك، *يطور* هذا الأخيرُ الفهمَ تحليليا. تنجم عن هذا الارتباط بين الشرح والفهم علاقة معقدة ومتناقضة جداً بين العلوم الانسانية وعلوم الطبيعة. لا ثنائية، ولا واحدية، أقول. وفعلا، ففي الحدّ الذي تكون فيه الإجراءات الشارحة للعلوم الانسانية متجانسة مع إجراءات علوم الطبيعة، يكون تماسك العلوم مضمونا. لكن في الحد الذي يأتي فيه الفهم بمكوّنٍ نوعي -سواء في هيئة فهم العلامات في نظرية النصوص، أو فهم المقاصد والمحفزات في نظرية الفعل، أو القدرة على متابعة محكي مّا في نظرية التاريخ -في هذا الحد يتعذر تجاوز اللاتماسك بين منطقتيْ المعرفة. غير أن اللاتماسك والتماسك يتشكّلان بين العلوم كما يتشكل الفهم والشرح في العلوم.

الخلاصة الثانية هي: أن التفكير الابستمولوجي يقود عبر حركةِ الحجة ذاتها، كما أشرت إلى ذلك في المدخل، إلى تفكير جدّ أصيل حول الظروف الانطولوجية للجدل بين الشرح والفهم. إذا كانت الفلسفة تنشغل بال"فهم" فلأنه يُظهر، في صميم الابستمولوجيا، انتماءَ كينونتنا إلى كينونة سابقة على كل موضعةٍ وعلى كل معارضة موضوعٍ مّا لذات مّا. إذا كان لكلمة "فهم" عمق مماثل، فلأنه يحدد، في آن واحد، القطب اللامنهجي، المعارض جدليا لقطب الشرح في كل علم تأويلي، *كما* يشكل القرينة اللامنهجية كذلك، لكنْ الحقّانية

بالضبط، للعلاقة الانطولوجية لانتماء كينونتنا إلى الكائنات وإلى الكينونة. هنا يكمن الالتباس الخصب لكلمة "فهم"، التي تعيّن لحظة مّا في نظرية المنهج، ما أسميناه بالقطب اللامنهجي والإدراك الساذج، على مستوى آخر غير المستوى العلمي، لانتمائنا إلى مجموع ما هو موجود. لكننا سنعاود الوقوع في تفرع ثنائي مخرب إذا شكّلت الفلسفةُ، بعد كفّها عن إثارة أو الشروع في انشقاق منهجي، سلطاناً للفهم الخالص على مستوى الجذرية الجديد هذا. يبدو لي أن مهمة الفلسفة لا تتمثل فقط في توضيح، في خطاب آخر غير الخطاب العلمي، العلاقة الأولية *للانتماء* بين الكينونة التي نحن كائنوها ومنطقة مماثلة للكينونة التي يعدّها علم مماثل كموضوع من خلال الاجراءات المنهجية المناسبة. بل عليها أيضا أن تكون قادرة على توضيح حركة *المباعدة*، التي عبرها تقتضي علاقة الانتماء تلك، موْضَعةَ (mise en ob-jet) ومعالجة العلوم الموضوعيةَ (objective) والمُوَضْعِنة (objectivant)، أي الحركة التي يدعو بها الشرح والفهم بعضهما البعض على الصعيد الابستمولوجي بالضبط. وأتوقف عند عتبة ذلك التحقيق الصعب.

نموذج النص:
الفعل الحصيف المنظور إليه كنص

غاية هذا البحث هو تجريب فرضية سأبدأ بعرضها بشكل موجز. أسلم بأن المعنى الأول لكلمة "هيرمينوطيقا" يتعلق بالقواعد التي يتطلبها تأويل الوثائق المكتوبة لثقافتنا. بتبنّيَ لنقطة الانطلاق هاته، أبقى وفيا لمفهوم *التبيين*، كما أقامه فلهالم ديلتاي؛ وبينما ينهض *الفهم* على التعرف على ما تهدف إليه ذات غريبة أو تدل عليه على أساس مختلف العلامات التي تعبّر بها الحياةُ النفسية عن نفسها، ينطوي التبيين (تأويلا، وتفسيراً) على شيء أخصّ: فهو ينسحب على صنف معين من العلامات فقط، تلك التي أثبتتها الكتابة، بما في ذلك كل أنواع الوثائق المآثر التي تستوجب تثبيتا شبيها بالكتابة.

فرضيتي إذن هي التالية: إذا كان تأويل النصوص يثير مسائل خاصة لأنها نصوص وليست كلاما متحدّثاً، وإذا كانت هذه المسائل هي ما يكوِّن الهيرمينوطيقا باعتبارها كذلك، فإن العلوم الانسانية يمكن أن تُنْعَتَ بالهيرمينوطيقية، ١) في النطاق الذي يقدم فيه موضوعها بعض السمات البانية للنص بصفته نصا و٢) في النطاق الذي تَبْسُط فيه منهجيتها نفس الاجراء كالتبيين أو تأويل النصوص.

هنا مصدر السؤالين اللذين يخصّان بحثي: ١) في أي شيء يمكن لنا أن نعتبر مفهوم النص *نموذجا* يتلاءم مع الموضوع الذي تتعلل به العلوم الاجتماعية؟ ٢) إلى أي حد تقدم منهجيةُ تأويل النصوص نموذجا صالحا للتأويل بعامة في حقل العلومِ الانسانية؟

I. نموذج النص

لكي أبرر التمييز بين الكلام المتحدث به والكلام المكتوب، عليّ أن أقحم مفهوما أوليا، هو مفهوم *الخطاب*. وكخطاب يكون الكلام إما متحدثا به أو مكتوبا.

لكن ما هو الخطاب؟ لن نطلب الجواب من المناطقة، ولا حتى من المدافعين عن التحليل اللساني؛ بل من علماء اللغة. الخطاب هو الرأي المخالف لما يسميه هؤلاء بالنسق أو النظام اللساني. الخطاب يعني حدث الكلام.

إذا كانت العلامة (الصوتية أو المعجمية) هي وحدة أساس الكلام، فإن الجملة هي وحدة أساس الخطاب. لذا كانت لسانيات الجملة سنادا للخطاب باعتباره حدثا. من لسانيات الجملة سأحتفظ بأربع سمات، تلك التي ستساعدني في إعداد هيرمينوطيقا الحدث والخطاب.

السمة الأولى: أن الخطاب تحقق دوماً زمنيا وفي الحاضر، بينما نظام اللغة تقديري وغريب عن الزمن. إميل بنفنيست يسميه: "إلحاح الخطاب".

السمة الثانية: في الوقت الذي لا تتطلب فيه اللغة أيَّ ذاتٍ -بذلك المعنى الذي لا ينطبق فيه سؤال "من يتكلم" على هذا المستوى-، يحيل الخطاب على متكلمه بفضل مجموعة من أدوات الوصل كالضمائر مثلا. لذا نقول إن "إلحاح الخطاب" مرجعي ذاتي.

السمة الثالثة: بينما تحيل علامات اللغة فقط على علامات أخرى داخل نفس النظام، وبينما تستغني اللغة عن العالم كما تستغني عن الزمنية والذاتية، يكون الخطاب دائما على صلة بموضوع ما. يحيل على عالم يتوخى وصفه، التعبير عنه وتشخيصه. لهذا لا تحقق وظيفة الكلام الرمزية إلاّ في الخطاب.

السمة الرابعة: بينما لا تعتبر اللغة سوى شرط للتواصل الذي تقدم له أنساقا مَا، لا يتم تبادل الإرساليات إلاّ في الخطاب. بهذا المعنى لا يملك الخطاب لوحده عالما فقط، بل آخر، مخاطب إليه يتوجه.

هذه السمات الأربع مجتمعة تجعل من الخطاب حدثا، ولننظر الآن إلى الطريقة التي تُنْجَزُ بها هذه السمات في الكلام الشفوي وفي الكلام المكتوب.

١- قلنا إن الخطاب لا يوجد إلا باعتباره خطابا زمنيا وحاضرا. وتتحقق هذه السمة بشكل مغاير في الكلام المباشر وفي الكتابة. في الكلام المباشر، يظل إلحاح الخطاب حدثا هاربا. يظهر ويختفي. لذلك توجد مشكلة التثبيت والتدوين. ما نريد تثبيته هو ما يختفي. وإذا كان بوسعنا أن نقول، تعميما، إننا نثبّت اللغة -تدوين الحروف الأبجدية، المعجم، التركيب-، فذلك لتدوين الخطاب، لأنه الوحيد الذي يقتضي أن يثبت، وحده يتطلب ذلك، لأنه يختفي.

لا يظهر النظام الزمني ولا يختفي: بمعنى أنه لا يأتي. وهنا مقام التذكير بأسطورة فيدر. لقد أعطيت الكتابةُ للناس لكي "يغيثوا ضُعْفَ الخطاب"، الضعف الذي هو في الأصل ضعف الحدث. إن هبة التدوين -لهذه "العلامات الخارجية"، لهذا الاستلاب المادي- لم تكن سوى "علاج" لذاكرتنا. وقد كان بإمكان ملك طيبة المصري أن يردّ على الإله توت بأن الكتابة

علاج مزيف لأنها تعوض التذكُّرَ الحقيقي بالحفظ المادي، الحكمةَ الفعلية بمظهر المعرفة الخداع. ويرغم هذه المجازفات، يشكّل التدوين مع ذلك مصير الخطاب. لكن، ماذا تثبت الكتابة في الواقع؟ ليس حدث القول، بل "ما يقول" الكلام، إذا كنّا نعني بـ"ما يقول" الكلام التجسيد القصدي الذي يمثل تطلع الخطاب نفسه الذي يريد القول –sagen– بموجبه أن يصير منطوقا –Aussage. باختصار، إن ما نكتبه، ما نسجله، هو محتوى فكر القول. هو دلالة حدث الكلام، لا الحدث بوصفه حدثا.

لكن، إذا كان ما نثبّته هو الكلام عينه باعتباره قيل، فما الذي "قيل"؟

هنا على الهيرمينوطيقا أن تستدعي، ليس اللسانيات (لسانيات الخطاب باعتبارها متميزة عن لسانيات اللغة)، كما فعلنا سابقا، فحسب، بل نظرية *أفعال الكلام*، مثلما نجدها عند أوستين وسيرل. يتكوّن فعل التكلم، في نظر هذين المؤلفين، من تراتيبية منسقة موزعة على مستويات ثلاثة: ١)مستوى الفعل التعبيري أو الافتراضي، أي فعل القول؛ ٢) مستوى الفعل أو القدرة اللاتعبيرية، أي ما نقوم به ونحن نتكلم؛ و٣) مستوى الفعل التعبيري المولد، أي ما نقوم به *بناءً على* القول.

أية استتباعات تمتلك هذه المتميزات بالنسبة لمشكلتنا المتعلقة بالتجسيد القصدي الذي يتجاوز به الحدث نفسه في الدلالة ويتهيأ للتثبيت المادي؟ يتجسد الفعل التعبيري في الجملة. وفي الواقع، يمكن لهذه الأخيرة أن تعيَّن وأن يعاد تعيينها على أنها نفس الجملة. تصبح الجملة منطوقا وبذلك يكون بإمكانها أن تُنقَل إلى آخرين على أنها تلك الجملة المحمّلة بتلك الدلالة. لكن بوسع الفعل اللاتعبيري أيضا أن يجسَّد بواسطة النماذج النحوية (صيغ الإشارة، الأمر، التمني، وكل الإجراءات الأخرى الدالة على الـ"قدرة" اللاتعبيرية) التي تسمح بالتعرف عليه أكثر من مرة. صحيح أن القدرة اللاتعبيرية في الخطاب المتكلّم، تقوم على الإماءة والإشارة، كما على المظاهر غير الملفوظة من الخطاب الذي نسميه نطقا. بهذا المعنى تعتبر القدرة اللاتعبيرية الأقل حضورا في النحو من حيث التسجيل مقارنة مع الدلالة الافتراضية. ومهما كان الأمر، فإن تسجيلها تبعا لتلفظ تركيبي يعتبر أمراً مؤكدا من طرف نماذج نوعية تمكّن مبدئيا من التثبيت بالكتابة. علينا أن نسلّم دون شك بأن الفعل التعبيري المولّد هو الطابع الأقل تيسّراً من حيث تسجيله في الخطاب وأنه يميز على وجه التفضيل الكلام الشفوي. ويعتبر هذا الفعل بالضبط، الأقل خطابا في الخطاب. إنه الخطاب باعتباره مؤثرا. فهو يعمل، لا لصالح تعرّف مخاطِبي على قصدي، بل –إذا جاز التعبير– بطاقته وبموجب تأثيره المباشر

على الانفعالات والحالات الوجدانية. هكذا يكون الفعل الافتراضي، القوة الموحية والفعل التعبيري المولّد قابلين، في نظام تنازلي مّا، لتجسيدات قصدية ممكنة التسجيل في الكتابة.

يترتب عن هذا أنه علينا أن نعني بدلالة فعل الكلام، أو بشكل أدق، بمحتوى فكر القول، ليس الجملة بالمعنى الضيق للفعل الافتراضي فحسب، بل أيضا القوة الموحية (اللاتعبيرية) والفعل التعبيري الولد، في الحد الذي تكون فيه مظاهر فعل الكلام الثلاثة هاته، مقنّنة، مرفوعة إلى مستوى النماذج، وعندما تكون، بالتالي، معينة ويعاد تعيينها على أن لها نفس الدلالة. أعطي هنا إذن لكلمة "دلالة" معنىً واسعاً يشمل كل مظاهر وكل مستويات التجسيد القصدي الذي يسمح بالتدوين في الخطاب.

أمّا مصير سمات الخطاب الأخرى الثلاث، في العبور من الكلام إلى الكتابة فتتطلب تدقيقات إضافية بخصوص ذلك الارتفاع من مستوى *القول* إلى *ما قيل*.

٢. قلنا إن الجملة في الخطاب -وكان ذلك هو سمة الخطاب الاختلافية الثانية في علاقته بالكلام- تعيِّن متكلمها بشتى قرائنِ الذاتية والشخصية. في الخطاب الشفاهي، تمثل إحالة الخطاب على الذات المتكلمة خاصيةً مباشرةٍ يمكن شرحها على النحو التالي. إن القصدية الذاتية للذات المتكلمة ودلالة خطابها يتقنّعان بالتناوب، بحيث أن فهم ما أراد المتكلم قوله وما أراد الخطاب قوله سيان. فغموض العبارة الفرنسية *لإرادة* القول، المطابقة في الألمانية لـ"meinen" وفي الانجليزية لـ"to mean"، يدل على هذا الانتشار. هو تقريبا نفس الشيء عندما نسأل: "ماذا أردتَ أن تقول؟"، و"ماذا يعني هذا؟". مع الخطاب المكتوب، يكف قصد الكاتب وقصد النص عن التطابق. وذلك التباين في دلالة النص الشفوية والقصد الذهني يُشكّل الرهان الحقيقي لتدوين الخطاب.

لا يعني هذا أن بوسعنا تصور نص بدون مؤلف؛ فالعلاقة بين المتكلم والخطاب غير ملغاة، لكنها مَطّتة ومعقدة. إن التفريق بين الدلالة وبين القصد تظل مغامرة من مغامرات إحالة الخطاب على مؤلفه. غير أن طريق النص ينفلت من الأفق المحدود الذي عاشه الكاتب. ما يقوله النص يهم أكثر مما أراد الكاتب قوله؛ منذ ذلك الحين، كل تفسير يبْسُطُ إجراءاته وسط دائرة الدلالة التي قطعت مع نفسية كاتبها. وحتى نعود مرة أخرى إلى عبارة أفلاطون، لقول إن الخطاب المكتوب لا يمكن "إنقاذه" بكل السيرورات التي تساهم في فهم الخطاب الشفوي: النبر، الإيماء والإشارة. بهذا المعنى "يَسِمُ" التدوينُ، الذي ظهر في البداية كأنه يحرّف الخطاب، روحيتَه الفعلية، في "إشارات خارجية". منذئذ، وحدها الدلالةُ "تنقذ" الدلالة، دون المساهمة

المادية والنفسية للمؤلف. لكن قول أن الدلالة "تنقذ" الدلالة، معناه إن التأويل وحده هو الـ"علاج" المضاد لضعف الخطاب الذي لم يعد مؤلفه قادراً على "إنقاذه".

٣. تُجُوِّز الحدث لثالث مرة من طرف الدلالة. قلنا إن الخطاب هو ما يحيل على العالم، على عالم *ما*. في الخطاب الشفوي، يعني هذا أن ما يحيل عليه الخطاب في الحد الأخير هو *الحالة* المشتركة بين المتخاطبين. وتحيط هذه الحالة بشكل من الأشكال، بالخطاب، ويمكن لمحدِّداته أن يشار إليها بحركة من الأصبع مثلا، أو أن تُعيِّن *جهاراً* بالخطاب نفسه، بواسطته المرجعية غير المباشرة للقرائن الأخرى، كأسماء الإشارة، ظروف الزمان والمكان، زمن الفعل، إلخ. لذا نقول إن المرجعية في الخطاب الشفوي علانية.

ماذا يحدث لها في الخطاب المكتوب؟ أنقول بأنه لم تعد للنص أية مرجعية؟ سيعني ذلك خلطا بين المرجعية والإشارة، بين العالم والحالة. لا يمكن للخطاب أن يعدم من الإحالة على شيء ما. هكذا أقطع مع كل إيديولوجية النص المطلق. ولن يستجيب لمثال النص الذي لا مرجعية له سوى عدد قليل من النصوص المنقّاة، هي النصوص التي نقطع فيها لعبة الدال مع المدلول. غير أن هذا الشكل الجديد ستكون له قيمة استثنائية فقط ولن يقدم المفتاح لكل النصوص الأخرى التي تتحدث عن العالم على هذا النحو أو ذاك. لكن ما موضوع النصوص التي لا يمكن أن يظهر فيها أي شيء؟ بعيداً عن أن أقول بأن النص لا عالم له، سأمرّ دون تناقض على أن الإنسان وحده له عالم مّا وليس حالة فقط. وكما يحرر النصُّ دلالته من وصاية القصدية الذهنية، يحرر مرجعيته من حدود المرجعية العلانية. بالنسبة لنا، العالم هو جملة المرجعيات التي فتحتها النصوص. هكذا نتكلم عن "عالم" اليونان، لا لتعيين طبيعة الحالات للذين عاشوها، بل لتعيين المرجعيات اللاحالية التي تصمد أمام سابقاتها والتي تقدم نفسها منذ ذلك الحين كعوالم كينونة ممكنة، كأبعاد رمزية لعالمنا المعيش. وفي عرفي هذا هو مرجع كل أدب: ليس محيط (Umwelt) مرجعيات الخطاب العلانية، بل العالم (Welt) الذي تعكسه المرجعيات غير العلانية للنصوص التي قرأناها، فهمناها وأحببناها. إن فهم النص يعني في الوقت نفسه، إيضاح حالتنا الخاصة، أو إذا شئنا، هو أن ندسَّ ضمن محمولات حالتنا كل الدلالات التي تجعل من *محيطنا عالماً* ما. وتوسيع المحيط هذا، ليشمل أبعاد العالم، هو ما يخول لنا الكلام عن المرجعيات التي *فتحها* النص؛ وقد يكون من الأحسن أن نقول بأن هذه المرجعيات *تفتح* العالم. مرة أخرى تتجلى روحية الخطاب بالكتابة، وهي تحررنا من مرئية ومن حدّية الحالات، وهي تفتح لنا عالما مّا، بما في ذلك أبعاد عالمنا المعيش الجديدة.

بهذا المعنى، كان هايدغر على حق عندما قال -في تحليله *للفهم* في كتاب *كينونة وزمن*- بأن ما نفهمه أولاً في خطاب مّا ليس شخصا آخر، بل تطلُّع ما، أي مجمل عالم معيش جديد. والكتابة وحدها، بتحررها فقط من مؤلفها بل من ضيق الحالة الحوارية أيضا، تكشف عن توجه الخطاب الذي هو تطلع إلى عالم ما.

بربطنا للمرجعية هكذا مع انعكاس عالم ما، لن نتبع هايدغر فقط، بل ڤلهام فون هامبولت كذلك الذي كان أكبر مبرر للكلام بالنسبة له، يتمثل في إقامة العلاقة بين الانسان والعالم. وحين نلغي هذه الوظيفة المرجعية لا تبقى سوى لعبة عبثية لدوالّ هائمة.

٤. ربما كان إنجاز الخطاب، مع السمة الرابعة، أكثر نموذجية. فالخطاب، وليس اللغة، هو الذي يتوجه إلى شخص ما. هنا يكمن أساس التواصل. لكن، أن يكون الخطاب موجها إلى مخاطب حاضر بدوره في حالة الخطاب شيءٌ، وأن يوجه كما جرت العادة في حالة كل ظاهرة من ظواهر الكتابة، إلى من يعرف القراءة، شيء آخر. فعوض أن يتوجه إليك وحدك، كشخصية ثانية، يتوجه ماكُتِبَ إلى قرآء يخلقهم هو. هذا بدوره يسم روحية الكتابة، على الطرف المخالف للمادية وللاستلاب الذي يفرضه على الخطاب. فمقابل المكتوب يعادل كل من يقدر على القراءة. وحضور الذوات المشترك في الخطاب يكف عن أن يظل هو نموذج كل "فهم". كذلك تكف علاقة الكتابة والقراءة عن أن تبقى هي الحالة الفريدة لعلاقة التكلم والإصغاء. في الوقت ذاته ينكشف الخطاب باعتباره خطابا، في كونية توجهه. وبانفلاته من الطابع المؤقت للحدث، ومن الإكراهات المعيشة من طرف الكاتب ومن ضيق المرجعية المعلن عنها، ينفلت الخطاب من حدود المناظرة. لم يبق له من مستمع مرئي. وأصبح القارئ المجهول، اللامرئي، هو مستقبِل الخطاب، الذي لم يتم اختياره.

إلى أي حد يمكن لنا أن نقول بأن موضوع العلوم الانسانية ينطبق مع نموذج النص؟ لقد حدد ماكس فيبر هذا الموضوع كـSinnhaft Orientiert Verhalten، كـ "تصرف موجَّهٍ بطريقة حصيفة". وإلى أي حد يمكن تعويض المحمول *الموجَّه بطريقة حصيفة*، بما أحب تسميته *بخاصيات المقروئية* التي يمكن اشتقاقها من التحليل السابق للنص؟

لنحاول تطبيق معاييرنا هاته، معايير النصية الأربعة، على مفهوم الفعل الحصيف.

١. تثبيت الفعل

لا يصبح الفعل الحصيف موضوع علم إلاّ تحت ظرف وضعنة مساوية لتثبيت الخطاب بالكتابة. وكما يعرف التكلّم نقلا مّا بالكتابة، يعرف التفاعل تحولاً مماثلا في حالات شبيهة حيث يسمح الفعل بتناوله كنص مثبت. وهذه الحالات مجهولة في كل نظرية من نظريات الفعل التي يعتبر الخطاب بالنسبة لها جزءاً من حالة المعاملة التي تمر من فاعل لآخر، كما يبقى الكلام الشفوي تماماً حبيس سيرورة التكلم، أو التخاطب، إذا كان بوسعنا استعمال هذه الكلمة. لهذا يعتبر *فهم* الفعل في المستوى ما قبل العلمي مجرد "معرفة دون ملاحظة"، أو حسب تعبير انْسْكومْب، معرفة *تطبيقية* لمعنى "*معرفة كيف*" باعتباره معارضا لـ"*معرفة أن*". غير أن هذا الفهم ليس *تأويلا* بعد، بالمعنى القوي الذي يستحق اسم التأويل العلمي.

أطروحتي هي أن الفعل نفسه، الفعل الحصيف، يمكن أن يصبح موضوع علمٍ دون أن يفقد طابع مدلوليته بواسطة نوع من الوضعنة الشبيهة بالتثبيت المعمول من طرف الكتابة. بفضل هذه الوضعنة، لم يعد الفعل تلك المعاملة التي كان خطاب الفعل ما يزال تابعا لها. فهي تشكل تشخيصا يقتضي أن يؤول بناء على ترابطاته الداخلية.

لقد غدت هذه الوضعنة *ممكنة* نتيجة لبعض سمات الفعل الداخلية، التي تقرّبها من بنية فعل الكلام والتي تحول القيام بالفعل إلى نوع من التلفظ. ومثلما أمسى التثبيت بالكتابة ممكنا نتيجة استدلال تجسيدٍ قصدي، ملازم لفعل الخطاب نفسه، يسمح استدلال شبيه في حضن سيرورة المعاملة بأن تنفصل *دلالة* الفعل عن *واقعة* الفعل.

في البداية، يقدم فعل مّا بنية سلوكٍ تعبيري. لأن له محتوى افتراضيا قابل للتعيين ولإعادة التعيين بصفته كذلك. لقد عُرضتْ بنية الفعل "الافتراضية" هذه، بطريقة واضحة ومقنعة من طرف أنطوني كيني في كتاب "Action, Emotion and Will"[1]. فأفعال الفعل تشكل فئة نوعية من المسندات، شبيهة بالعلاقات ويتعذر اختزالها، كالعلاقات، إلى كل أنواع المسندات التابعة للرابطة "كان". إن فئة مسندات الفعل، بدورها، متعذرة الاختزال في علاقات مّا وتشكل مجموعة نوعية من المسندات. ومن السمات الأخرى، كون أفعال الحركة تسمح بتعددية من الـ"حجج" القادرة عن إنجاز الفعل، انطلاقا من غياب الحجة (يعلّم أفلاطون) إلى عدد غير محدد من الحجج (قتل بروتوس القيصر في مجلس المشيخة، بأرجوانيات المريخ، بكذا...، بمساعدة كذا...). هذا التعقّد المتغير لبنية جمل الفعل الاسنادية نموذجي لبنية الفعل الافتراضية.

هناك سمة أخرى مهمة بالنسبة لانتقال مفهوم التثبيت من دائرة الخطاب إلى دائرة الفعل تتعلق بالوضع الانطولوجي لـ"مفعولات" أفعال الحركة. فبينما تتساوى علاقات بين كلمات موجودة بدورها (أوغير موجودة)، يكون لبعض أفعال الفعل فاعل نموذجي يحدُّد كموجود وتعود إليه الجملة، ومفعولات غير موجودة. وتلك حالة الـ"أفعال الذهنية" (اعتقد، ظن، أراد، تخيل، وغيرها).

يصف أنطوني كيني سمات أخرى لبنية الأفعال الافتراضية التي يشتقها من وصف اشتغال أفعال الحركة. على سبيل المثال، يمكن للتمييز بين الحالة، النشاط والانجاز أن يُنَظَّم بحسب تحرك أزمنة أفعال الحركة، الذي ينسب سمات زمنية نوعية للفعل ذاته. إن التمييز بين الموضوع الشكلي والموضوع المادي للفعل (لِنَقُل الفرق بين مفهوم الشيء القابل للاحتراق والرسالة التي أنا بصدد إحراقها) يعود إلى منطق الفعل كما عكسه نَحْوَ أفعال الحركة.

هذا هو المحتوى الافتراضي للفعل، موصوفا في خطوطه العريضة، الذي يجسد جدل الحدث والدلالة الشبيهة بدلالة فعل الكلام. أريد التحدث هنا عن بنية الفعل الفكرية. فهي التي بإمكانها أن تثبت وأن تفصل عن سيرورة التفاعل وأن تصبح موضوعاً مؤوَّلا.

ليس لهذا المحتوى الفكري مضمونا افتراضيا فحسب، لكنه يقدم فضلا عن ذلك سمات "لا تعبيرية" تشبه تماما سمات الفعل التام للكلام. ويمكن لمختلف فئات أفعال المناجزة التي وصفها أوسْتين في نهاية فصل "*عندما يكون القول، هو الفعل*"، أن تصلح كنماذج، ليس فقط لأفعال الكلام ذاتها، بل للأفعال التي تمثل السلوكات اللغوية المقابلة أيضا. عندئذ يصبح علم دراسة أصناف الأفعال ممكنا. ليس علم دراسة أصناف فحسب، بل علم يقينٍ كذلك، لكون كل نمط ينطوي على قواعد ما، على "قواعد مؤسِّسة" بشكل أدق، تسمح، حسب سيرلْ في كتاب "*أفعال الكلام*" ببناء "نماذج مثالية" تشبه الـ"أنماط المثالية" التي تحدث عنها ماكس فيبر[٢]. مثلا، لكي نفهم ما معنى وعدٍ مّا، علينا أن نفهم ما يشكل الـ"شرط الأساسي" الذي بموجبه "يعتبر" فعلٌ مّا معطى كوعد. و"شرط" سيرل "الأساسي" لا يبتعد عمّا كان هوسرل يسميه Sinngehalt (مغزى المحتوى)، الذي ينسحب في الآن ذاته على الـ"مادة" (المحتوى الافتراضي) والـ"نوع" (القدرة اللاتعبيرية).

بوسعنا الآن أن نقول بأن فعلا مّا، على نحو فعل الكلام، يمكنه أن يعيِّن ليس فقط بحسب محتواه الافتراضي، بل كذلك بحسب قوته الايحائية. وهما معاً يمثلان "محتوى المعنى". فواقعية الفعل (إذا أمكننا نحت هذه العبارة المماثلة)، مثل فعل الكلام، تطور جدلا شبيها

بين وضعه الزمني، باعتبارها واقعة تظهر وتختفي، ووضعه المنطقي باعتبارها تمتلك هذه الدلالة القابلة للتحديد أو تلك، و"محتوى المعنى" هذا أو ذاك.

لكن إذا كان "محتوى المعنى" هو ما يصيّر "تدوين" واقعة الفعل ممكنا، فما الذي يصيّره واقعيا؟ بعبارة أخرى، ما الذي يوازي الكتابة في حقل الفعل؟

لنعد إلى نموذج فعل الكلام. قلنا إن ما ثُبّتَ بالكتابة، هو المحتوى الفكري للقول، القول باعتباره قيل . إلى أي مدى يمكن لنا أن نعتبر ما تم *فعله* قد دُوّن؟ بوسع استعارات معينة أن تساعدنا في هذه النقطة. نقول بأن هذا الحدث أو ذاك قد *خلّف أثره* على زمنه. نتكلم عن حدث *باصم*. هذه البصمات المخلّفة على الزمن هل تنتمي إلى نوع الشيء الذي يقتضي القراءة عوض أن يُسمَع؟ ما المستهدف من استعارة البصمة المدوّنة؟

معايير النصية الثلاثة الأخرى ستساعدنا في تحديد طبيعة هذا التثبيت.

٢. استقلالية الفعل

كما ينفصل نص مّا عن مؤلّفه، ينفصل الفعل عن فاعله وينمّي عواقبه. استقلالية الفعل البشري هاته، تمثل البعد *الاجتماعي* للفعل. الفعل ظاهرة اجتماعية، ليس فقط لأنها نتاج فاعلين شتى، بحيث أن دور كل واحد منهم يمكن أن يميّز عن دور الآخرين، بل كذلك لأن أفعالنا تنفلت منّا ولأن لها تأثيرات مّا لم نقصدها. وهنا تظهر واحدة من دلالات مفهوم الـ"تدوين". فنوع المسافة التي اكتشفنا بين نية المتكلم ودلالة النص الشفوية تحصل كذلك بين الفاعل وفعله.

هذه المسافة هي التي تجعل من تعيين المسؤولية مشكلة نوعية. فنحن لا نسأل: من الذي ابتسم الآن؟ من رفع يده؟ المؤلف حاضر في قيامه بالفعل، كما يحضر المتكلم في خطابه. في حالة الأفعال البسيطة، كالتي لا نتطلب أي فعل مسبق لكي تتم، تتطابق الدلالة (*المحتوى الفكري*) مع القصد (*عملية التفكير*) أو يتطاول أحدهما على الآخر، أما في حالة الأفعال المعقدة،فتكون بعض الأجزاء بعيدة بما فيه الكفاية عن الأجزاء البسيطة الابتدائية، التي يمكن أن نقول عنها بأنها تعبر عن نية الفاعل،بأن تعيين هذه الأفعال أو أجزاء الفعل تلك، يشكل مسألة يصعب حلها أكثر من تخصيص المؤلف في بعض حالات النقد الأدبي. إن تخصيص مؤلّف مّا يقوم على استدلال غير مباشر، كما يفعل المؤرخ الذي يهتم بعزل دور شخصية تاريخية في مجرى الأحداث.

لقد استعملنا للتو عبارة "مجرى الأحداث". أليس بإمكاننا أن نقول بأن ما نسميه مجرى أحداث يلعب دور الشيء المادي الذي "ينقذ" الخطاب المضمحل عندما يُكتَبُ؟ وكما قيل عن النمط الاستعاري، فبأن بعض الأفعال أحداثٌ تترك بصماتها على الزمن. لكن علام تركت بصماتها؟ أليس على شيء فضائي كالذي يسجَل عليه الخطابُ؟ كيف يمكن لحدث ما أن يسجل على شيء زمني؟ لكن الزمن الاجتماعي ليس مجرد شيء يهرب؛ فهو أيضا مكان التأثيرات الدائمة والتشخيصات الثابتة. إن فعلا مّا يترك "أثراً"، يخلف "بصمته"، عندما يساهم في بزوغ تشخيصات مماثلة، تصبح هي *وثائق* الفعل البشري.

يمكن لاستعارة أخرى أن تساعدنا في حصر هذه الظاهرة، ظاهرة الـ"بصمة" الاجتماعية: استعارة الـ"ملف" أو الـ"تسجيل". في كتاب Reason and Responsability، يقحم جُويل فينْبيرغ هذه الاستعارة في سياق آخر، سياق المسؤولية، لكي يبين كيف يمكن لفعل مّا أن يخضع للتوبيخ. ويقول بأن الأفعال التي سُجِّلت لاختبار بعدي، ووضعت كـ"مدخل" في "ملف" شخص ما، بإمكانها، وحدها، أن تتعرض للتوبيخ [٣]. وحينما ينتفي الملف الشكلي (كتلك الملفات التي تحتفظ بها المؤسسات، كمكتب الشغل، المدرسة، البنك، الشرطة، وغيرها) يوجد شبيهٌ لا شكلي لتلك الملفات الشكلية، هو ما نسميه بالسمعة، التي تمثل أساس التوبيخ. أحب أن أطبق هذه الاستعارة المهمة، استعارة الملف (Record) والسمعة على شيء آخر غير الحالات الشبيهة بقضائية التوبيخ، الاتهام، التقييد أو العقاب. أليس بإمكاننا أن نقول بأن التاريخ يشكل بذاته ملف الفعل البشري؟ التاريخ هو ذلك "الشيء" الشبيه الذي يخلف عليه الفعل البشري "أثراً" ويضع "بصمته". من هنا إمكانية الـ" أرشيفات". واستباقا للأرشيفات التي يكتبها قصدا المدوِّنون، هناك سيرورة متماسكة لـ"تسجيل" الفعل البشري، هي التاريخ نفسه باعتباره مجموع الـ"آثار" التي ينفلت مصيرها من ضبط الفاعلين الفرديين. يمكن للتاريخ، عندئذ، أن يبدو ككلية مستقلة، كلعبة بين الفاعلين الذين لا يعرفون الحبكة. كما يمكن لركود دم التاريخ هذا، أن يلغى كسفسطة مّا، لكن هذه السفسطة تحذف من السيرورة التي يصبح معها الفعل البشري فعلا اجتماعيا عندما يدوَّن في أرشيفات التاريخ. بفضل هذا الترسب في الزمن الاجتماعي تمسي الأفعال البشرية "مؤسسات"، بذلك المعنى الذي لا تتطابق فيه دلالاتها مع نيات الفاعلين. يمكن لهذه الدلالة أن تُفرغ من الطابع النفسي إلى حدّ كمون *الدلالة* في الأثر الأدبي نفسه. وبتعبير بيتروينْتْش، في كتاب "*فكرة علم الاجتماع*"، يعتبر موضوع العلوم الاجتماعية "سلوكا تُديره القواعد" (-rule

governed behavior)[٤]. هـذه القاعـدة غيـر مزادة؛ فـهـي الـدلالـة باعـتبارها متلفظ بها في جوهر تلك الآثار المترسبة والمؤسَّسة.

هذا هو نوع الـ"موضوعية" التي تصدر عن "التثبيت الاجتماعي" للفعل الحصيف.

٣. الموافقة والأهمية

بناء على معيارنا الثالث للنصية، يعتبر الفعل الحصيف فعلا تفوق أهميتُه موافقته بخصوص الحالة الابتدائية. هذه السمة الجديدة كلية، تشبه الطريقة التي يقطع بها الصلات بين الخطاب وبين كل مرجعية معلنة. وبواسطة هذا التحرر من سياق الحال، يمكن للخطاب أن ينمي مرجعيات غير معلنة سميناها "عالماً" مّا، ليس بالمعنى الكوزمولوجي للكلمة، إنما بحجة البعد الأنطولوجي للقول وللفعل البشريين. ما الذي يقابل، في حقل الفعل، مرجعيات نص ما غير المعلنة؟

لقد عارضنا الآن أهمية فعل معين مع موافقته بالقياس إلى الحالة التي كان فيها مدعوا إلى الاستجابة. بوسعنا أن نقول بأن فعلا مهمّاً ما، يطور الدلالات التي يمكن لها أن تصبح راهنية أو أن تتم في حالات أخرى غير الحالة التي وقع فيها الفعل. وحتى نقول الشيء نفسه بطريقة مغايرة، نشير إلى أن دلالة حدث مهم تفوق، تتجاوز وتعلو على الظروف الاجتماعية لإنتاجها وأن بإمكانها أن تتحقق ثانية في سياقات اجتماعية جديدة. فأهميتها تكمن في موافقتها الدائمة، وفي حالات معينة، في موافقتها التي تعلو عن الزمن.

لهذه السمة الثالثة استتباعات مهمة تتعلق بالعلاقة بين الظواهر الثقافية وظروفها الاجتماعية. أليس من السمات الأساسية للآثار الثقافية العظيمة كونها تتعدى ظروف إنتاجها الاجتماعي، كما يطورنص ما مرجعيات جديدة ويحدث "عوالم" جديدة؟ في هذا الاتجاه بالضبط تمكّن هيغل من الحديث في كتاب "*فلسفة الحق*" عن المؤسسات (بالمعنى الواسع للكلمة) التي "*تحقق*" الحرية *كطبيعة ثانية*، منسجمة مع الحرية. لقد تكونت "سيادة الحرية الفعالة" هاته، نتيجة أفعال وآثار أدبية قابلة لاستمداد موافقة جديدة في أوضاع تاريخية جديدة. إذا كان الأمر كذلك، فإن طريقة تجاوز ظروف إنتاجها الخاصة هي مفتاح المسألة المقلقة التي طرحتها الماركسية بصدد وضع "البنيات الفوقية". إن استقلال البنيات الفوقية بخصوص علاقتها مع بنياتها التحتية له نموذجه في إحالات النص غير المعلنة. فالأثر لا يعكس زمنه فقط، إنما يفتح كذلك عالما يحمله بداخله.

٤. الفعل البشري باعتباره "أثراً مفتوحا"

في الأخير، وبناء على معيارنا الرابع للنصية، تتوجه دلالة الفعل البشري، بدورها، إلى سلسلة لا متناهية من الـ"قراء" المحتملين. والحكام ليسوا هم المعاصرون، إنما هو التاريخ نفسه، كما قال هيغل بعد شيلر: Weltgeschichte ist Weltgericht (تاريخ العالم هو محكمة العالم). بتعبير آخر، الفعل البشري، كنص مّا، أثرٌ مفتوح، دلالته "معلقة". ولأنه "يفتح" مرجعيات جديدة ويستمد منها موافقة جديدة، كذلك الأفعال البشرية، بانتظار تأويلات جديدة تبث في دلالتها. كل الأحداث وكل الأفعال الدالة مفتوحة، بهذا النحو، على هذا الضربِ من التأويل التطبيقي من طرف الممارسة الحاضرة. الفعل البشري، بدوره، مفتوح لكل من يعرف القراءة. يترتب عن ذلك، أن دلالة حدث مّا هي المعنى الذي تعطيه إياه التأويلات اللاحقة. أما تأويل المعاصرين فليس لديه أي امتياز خاص في هذه السيرورة.

سيكون هذا الجدل الحاصل بين الأثر وتأويلاته هو موضوعة منهجية التأويل التي سنتفحصها الآن.

II. نموذج التأويل النصي

أريد الآن أن أوضح كثافة مماثلة النص على صعيد المنهجية.

الاستتباع الرئيسي لنموذجنا، فيما يتعلق بمنهاج العلوم الاجتماعية، هو أنه يفتح تناولا جديداً لسؤال العلاقة بين *الشرح* والفهم في العلوم الانسانية. لقد أعطى ديلتاي، كما نعلم، لهاته العلاقة قيمة تفرع ثنائي مّا. فبالنسبة له، كل نموذج شرحٍ يعتبر مقتبسا من منطقة مختلفة من مناطق المعرفة، منطقة العلوم الطبيعية، مع منطقها الاستقرائي. بالتالي لا يحافَظ على استقلال ما نسميه Geisteswissenschaften (روح المعارف) إلاّ إذا اعترفنا بخاصية الفهم المتعذر اختزالها التي نأخذها عن حياة نفسية غريبة على أساس العلامات التي تتجسد فيها هذه الحياة بشكل مباشر. لكن إذا كان الفهم مفصولا عن الشرح بتلك الهوة المنطقية، بأي معنى يمكن للعلوم الانسانية أن تنعت بأنها علمية؟ لم يكف ديلتاي عن مجابهة هذا التناقض. فقد اكتشف، خصوصا بعد قراءته لكتاب هوسرل، "*أبحاث منطقية*"، بأن روح المعارف علومٌ في النطاق الذي تخضع فيه تعابير الحياة لنوع من "اللاتحيّز الموضوعي" الذي يجعل المقاربة العلمية القريبة شيئا مّا من مقاربة العلوم الطبيعية ممكنة، رغم القطيعة المنطقية بين *طبيعة* وروح. بهذا الشكل تبدو الوساطة التي تقدمها تلك "اللاتحيزات

الموضوعية" مهمة للغاية، من وجهة نظر علمية، أكثر من المدلولية المباشرة لتعابير الحياة على صعيد التفاعلات اليومية.

ينطلق استفهامي الخاص من هذه الحيرة الأخيرة لفكر ديلتاي. وفرضيتي هي أن نوعاً من اللاتحيز الموضوعي الكامن في نظام الخطاب بصفته نصا، يقدم جوابا أحسن للمسألة التي طرحها ديلتاي. يقوم هذا الجواب على الطابع الجدلي للعلاقة بين الشرح والفهم، كما تشتغل في *القراءة*. ستكون مهمتنا ساعتئذ هي إبراز إلى أي حد يتجاوب نموذج القراءة مع نموذج الكتابة، ويقدم حلاً لتناقض العلوم الانسانية المنهجي.

يُظهِر الجدلُ الكامن في القراءة أصالة العلاقة بين الكتابة والقراءة وتعذُّرَ اختزالها في وضعية الحوار القائم على التبادل المباشر بين التكلم والإصغاء. ثمة جدل بين الشرح والفهم لأن زوج الكتابة والقراءة ينمي إشكالية خاصة ليست مجرد امتداد لزوج التكلم والاصغاء المؤسس للخطاب.

لهذا السبب بالضبط تعتبر هيرمينوطيقتُنا نقدية بوجه خاص بالنسبة للتقليد الرومانسي في الهيرمينوطيقا، لكون وضع الخطاب قد استُعمل من طرفها كنموذج في العملية الهيرمينوطيقية المطبقة على النص. وأطروحتي على العكس من ذلك بحيث أن هذه العملية هي التي تكشف عن دلالة ما يعتبر مسبقا هيرمينوطيقيا في الفهم الحواري. إذا لم تقدم لنا العلاقة الحوارية إذن نموذج القراءة، علينا أن نبنيه كنموذج أصيل، كنموذج خاص.

يأخذ هذا النموذج خطوطه الأساسية من نظام النص ذاته، المحدد بما يلي: ١) تثبيت الدلالة، ٢) انفصاله عن قصدية المؤلف الذهنية، ٣) بسط مرجعيات غير معلنة، و٤) تشكيلة مستقبليه الكونية. تشكل هذه الخطوط الأربعة موضوعية النص. ومن هذه الأخيرة تشتق إمكانيةُ *الشرح*، التي لن تكون مقتبسة قطّ من مجال آخر غريب عن نظام العلامات، مجال الأحداث الطبيعية، بل ستكون متلائمة والموضوعية النصية. لا يوجد هنا أي نقْلٍ من منطقة معينة في الواقع إلى أخرى، لِنَقُلْ من دائرة الوقائع إلى دائرة العلامات: وداخل هذه الدائرة الأخيرة بالضبط تتموضع سيرورة الوضعية وتعْرض نفسها لإجراءات شارحة. وفي حضن دائرة العلامات ذاتها يتواجه الشرح والفهم.

أقترح تأمل هذا الجدل من جهتين: ١) كصادرٍ عن الفهم باتجاه الشرح، و٢) كصادر عن الشرح باتجاه الفهم. يقدم لنا التبادل والتجاوب بين الاجراءين تقريبا جيدا لخاصية جدل العلاقة. وفي ختام كل واحد من نصفيْ هذه البرهنة، سأُجْمِل في عجالة امتداد نموذج القراءة الممكن إلى دائرة العلوم الانسانية بكاملها.

١. من الفهم إلى الشرح

ينتُج الجدلُ الأول، أو بالأحرى صورة الجدل الأولى والوحيدة، مباشرة من أطروحتنا التي لا يعني فهمُ النص بحسبها الالتحاق بالمؤلِّف. فالتمييز بين الدلالة والقصدية يخلق حالة أصلية تماما تفرز الجدل بين الشرح والفهم. إذا كانت الدلالة الموضوعية شيئا آخر غير قصدية المؤلف الذاتية، بإمكانها أن تبنى بطرق متنوعة. إن مسألة الفهم السليم لم تعد قابلة للحل بعودة بسيطة إلى مقصدية الكاتب المزعومة.

يأخذ هذا البناء شكله بالضرورة من تقدم مّا. وكما قال هيرْش في كتاب Validity in Interpretation، لا توجد هناك قاعدة للقيام بتخمينات حسنة. لكن توجد منهجيات لإثبات التخمينات[٥]. يمثل هذا الجدل بين التخمين (guessing) والإثبات وجها من وجوه جدلنا بين الفهم والشرح. وكل مصطلح من مصطلحيْ هذا الجدل مهم. يوازي التخمينُ ما سماه شلايرماخر بلحظة الـ"تنبّؤ"، والصلاحيةُ ما سماه باللحظة الـ"نحوية" للتأويل. وستكون مساهمتي في نظرية الجدل هي ربط هذا الأخير، بشكل ضيق، بنظرية النص والقراءة النصية.

لماذا نحن بحاجة إلى فن التخمين؟ لماذا نحن بحاجة إلى "بناء" الدلالة؟ ليس فقط، كما حاولت قول ذلك من سنوات، لأن الكلام استعاري ولأن دلالة الكلام الاستعاري المزدوجة تتطلب فن الفك لبسط تعددية طبقات الدلالة[٦]. ليست حالة الاستعارة حالة فريدة في نظرية عامة مّا من نظريات الهيرمينوطيقا. بكلمات غاية في التعميم، أقول بأن النص يتطلب البناء لأنه لا يتكون من تعاقب بسيط من الجمل، موضوعة على قدم المساواة ومفهومة بشكل منفصل. النص كلٌّ مّا، كلية. العلاقة بين كلّ وأجزاء -كما هو الشأن في عمل فني أو في حيوان- تقتضي نمطا خاصا من الـ"حكم"، ذاك الذي جعل منه كانط نظرية *النقد* الثالث. بالنسبة لنمط الحكم العاكس هذا، يبدو الكل كتراتبية من النماذج، من التيمات الابتدائية والتابعة. ونتيجة لذلك، يُقدِّم بناء النص ثانية بصفته كلاً، طابعا دائريا، بذلك المعنى الذي يكون فيه الافتراض القبلي للكل بشكل معين كامناً في معرفة الأجزاء. والعكس بالعكس، إذ ببنائنا للأجزاء نبني الكل. ولا تعلق أي ضرورة أو بداهة على ما يعتبر مهمّاً أو غير مهم، أساسيا أو غير أساسي. فحكم الأهمية ينتمي إلى نظام التخمين.

وحتى نصور الصعوبة بعبارات أخرى، نقول إن النص إذا كان كلاً، فإنه كائن أيضا، كما هو الحال بالنسبة لحيوان ما أو أثر فني. كالكائن، لا يمكن بلوغه إلاّ عبر سيرورة تقتضي، تدريجيا، إغلاق انفتاح المفاهيم العامة المتعلقة بالجنس الأدبي، فئة النصوص التي ينتمي إليها

هذا النص والبنيات المتباينة المتقاطعة فيه. كذلك ينتمي حصر وفردانية هذا النص الفريد، إلى نظام التخمين.

هناك طريقة أخرى للتعبير عن نفس اللغز: يمكن للنص، ككائن ما، أن يقارب من زوايا مختلفة. كمكعب، أو جسم مّا في الفضاء، يقدم النص "تضريسا" ما. ولا توجد تيماته المختلفة في نفس الارتفاع. لذا تمثل إعادة بناء الكل مظهراً منظوريا شبيها بمظهر الإدراك الحسي. ويمكن دائما ربط نفس الجملة بطريقة مخالفة لهذه الجملة أو تلك تعتبر حجر زاوية النص. ثمة كيفيةُ أحاديةِ جانبٍ نوعيةٌ مشركة في فعل القراءة. أحادية الجانب هاته، تؤكد خاصية التأويل التخمينية.

نظراً لكل هذه الأسباب، يوجد مشكل تأويل ليس بسبب لا تواصلية التجربة النفسية للكاتب، بل بسبب طبيعة قصدية النص الشفوية ذاتها. وهذه القصدية تعني شيئا آخر غير جملة الدلالات الفردية للجمل الفردية. النص أكبر من متوالية متعاقبة من الجمل. إنه سيرورة تراكمية وكلية. ولا يمكن لبنية النص النوعية هذه، أن تشتق من بنية الجملة. لذا كان تعدد المعاني الملازم للنصوص باعتبارها نصوصا، شيئاً آخر غير تعدد دلالات الكلمات المفردة وغموض الجمل الفردية في الكلام العادي. وتعدد المعاني هذا نموذج خاص بالنص المنظور إليه ككلية: فهو (أي التعدد) يفتح تعدد القراءة والبناء.

فيما يخص إجراءات الاثبات التي نختبر بها تخميناتنا، أحرص مثل هيرْش على أن تدنو من منطق الاحتمال أكثر من دنوها من منطق الفحص التجريبي. ويعتبر تأكيد تأويل مّا بأنه أكثر احتمالاً من غيره، شيئا آخر غير البرهنة على أن استنتاجاً مّا صحيح. في هذا الاتجاه، لا يوازي الإثباتُ الفحصَ. الاثبات نظام حجاجي قابل للمقارنة مع إجراءات التأويل المشروع القانونية. إنه منطق اللايقين والاحتمال النوعي. يسمح بأعطاء معنى مقبولاً *لعلوم الانسان*، دون القبول إطلاقا بعقيدة تجاوزِ وصفِ الكائن المزعومة. إن منهج تقارب القرائن، النموذجي لمنطق الاحتمال الذاتي يعطي أساساً صلبا لعلمِ كائنٍ جدير باسم علم. النص شبيه مّا بالكائن وإثبات التأويل المطبّق عليه يمكن أن يسمّى، على نحو مشروع تماما، معرفة النص العلمية.

هو ذا التوازن بين نبوغ التخمين وعلم الاثبات الذي يمثل المقابل العصري للجدل بين الفهم والشرح.

نحن مستعدون، في نفس الوقت، لإعطاء دلالة مقبولة لمفهوم الحلقة الهيرمينوطيقية الشهيرة. يوجد التخمين والاثبات في علاقة حلقية، كما هو الأمر بالنسبة لمقاربة النص الذاتية ومقاربته الموضوعية. غير أن هذه الحلقة ليست حلقة مفرغة. وسنكون أسرى "الإقرار الذاتي" (Sel-Confirmability) إن لم نستطع التخلص منه، الذي يهدد، حسب هيرش[٧]، العلاقة بين التخمين والإثبات. كما تصدر عن إجراءات الإثبات إجراءات الإثبات القابلة للمقارنة مع معيار إمكانية التزوير الذي حدّده كارل پوپّر في كتاب "*منطق الاكتشاف العلمي*"[٨] ودور التزوير مستمر هنا بفعل الصراع بين تأويلات ندّية. لا يجب على تأويل ما أن يكون محتملا فقط، بل أكثر احتمالاً من غيره. وهناك معايير للتفوق النسبي التي يمكنها أن تُشتق بسهولة من منطق الاحتمال الذاتي.

ختاما، إذا صحّ أنّ هناك دائما أكثر من طريقة لبناء نص مّا، فإنه لا يصح أن تكون كل التأويلات متساوية وتعود إلى ما يسمى بالانجليزية بـ"rules of thumb" (قوانين التجربة العملية). النص مجال محدود من البناءات الممكنة. ومنطق الإثبات يسمح لنا بالنمو بين حدّيْ الدّغمائية والشكوكية. من الممكن دائماً أن نترافع في صالح تأويل أو ضده، أن نواجه بين التأويلات، أن نفضّ فيما بينها وأن نصبو إلى صلح مّا بينها، حتى وإن كان ذلك بعيد المنال.

إلى أي حد تبقى لهذا الجدل بين التخمين والإثبات قيمة نموذجية في مجال العلوم الانسانية العام؟ أن تكون دلالة الأفعال البشرية، الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية ممكنة البناء اعتماداً على طرق مختلفة، فأمر معروف لدى كل خبراء العلوم الانسانية. لكن المعروف والمفهوم أقل منه هو أن هذه الحيرة المنهجية قائمة في طبيعة الموضوع نفسه، وأنها، فضلا عن ذلك، لا تحكم على رجل العلوم بالتردد بين الدغمائية والشكوكية. وكما يقترح منطق التأويل النصي ذلك، فإن *التعدد النوعي للمعاني* يرتبط بالفعل البشري.وهذا الأخير يعتبر بدوره مجالاً محدوداً من البناءات الممكنة.

هناك سمة من سمات الفعل البشري لم تثر حتى الآن في التحليل السابق، بإمكانها أن تقدم رابطا مهما بين تعدد معاني النص النوعي وبين تعدد معاني الفعل البشري النوعي. وتتعلق هذه السمة بالعلاقة بين الأبعاد القصدية والتحفيزية للفعل. وكما بين ذلك فلاسفة شتى في المجال الجديد لنظرية الفعل، فإن الطابع القصْدي لفعل مّا قدتم الاعتراف به تماما عندما شُرِحَ جوابُ سؤال *ماذا*؟ على أنه جواب لسؤال *لماذا*؟ أفهم ما كنتم تنْوون فعله إذا كان بوسعكم شرح لماذا قمتم بهذا الفعل أوذاك. والحالة هذه، ما أنواع الأجوبة عن سؤال *ماذا*؟

التي تعتبر حاملة للمعنى؟ فقط الأجوبة التي تعلن عن حافز يُفْهَم كمبرر لـ، وليس كسبب فحسب. ثم ما معنى مبرر *لـ*، علاوة على كونه سببا؟ إنه حسب آنْسكومْب تعبير مّا، أو صيغة تسمح بالنظر للفعل على *أنه كذا* أو كذا[٩]. إذا أجبتموني بأنكم فعلتم هذا أو ذاك بدافع الغيرة أو بفكرة الانتقام، فإنكم تطلبون منّي وضع فعلكم في صنف محدد من العواطف والأحكام. وفي نفس الآن، تودون إعطاء معنىً ما لفعلكم. تزعمون توضيحه لآخرين ولكم أيضا. تعتبر هذه المحاولة بخاصةٍ مثمرةً عندما نطبقها على ما سماه آسكومب بـ"طابع مرغوبيةِ" الرغبة (wanting). للرغائب والاعتقادات طابع أن لا تكون مجرد قوى تحرك الناس على هذا النحو أو ذاك، بل أن تمنح معنى ما، قائما في الخير الظاهر المتبادل العلاقة مع طابع مرغوبيتهم. يمكن أن أجيب على سؤال: على أي اعتبار ترغبون أو تريدون فعل هذا؟ على أساس طوابع المرغوبية والخير الظاهر أولئك، الذي يقابلهم، يمكن تبرير ما يتعلق بدلالة فعل ما، تبريرا لصالح أو ضد هذا التأويل أو ذاك. بهذا الشكل تشخِّصُ الطريقة التي تم بها توضيح محفزات الفعل من طرف الفاعل، مسبقا، منطقَ التبرير. ألا يمكن أن نقول عندئذ بأن ما يمكن وما يجب *بناؤه* على صعيد الفعل البشري، هو الأساس التحفيزي لهذا الفعل، أي مجموع طوابع المرغوبية القابلة لشرحه؟ ثم ألا يمكن لنا أن نقول بأن سيرورة التبرير المرتبطة بشرح الفعل انطلاقا من محفزاته تنشر نوعاً من تعدد المعاني الذي يصيِّر الفعل البشري شبيها بنص مّا؟

إن ما يبدو أنه يشرِّع امتداد التخمين هذا من مجال النصوص إلى مجال الفعل هو كون أنني أترك، وأنا أبرر في موضوع دلالة الفعل، رغائبي واعتقاداتي جانبا وأخضعها لجدل مجابهة ملموسة مع وجهات نظر متعارضة. هذه الطريقة في ترك فعلي جانبا لمعرفة محفزاتي الخاصة تفتح السبيل لنوع من المباعدة التي تولد في الحالة التي أطلقنا عليها اسم *التدوين* الاجتماعي للفعل البشري، التي أجرينا عليها استعارة الـ"ملف". يمكن لنفس الأفعال التي بوسعها أن تكون راقدة في "ملفات" مّا، و"مسجَّلة" بالتالي، أن تكون مشروحة على أنحاء مختلفة، طبقا لتنوع المبررات المطبَّقة على خلفيتها التحفيزية.

إذا كان هناك ما يبرر لنا نشر مفهوم الـ"تخمين" على الفعل، الذي اعتبرناه مرادفا *للفهم*، فإننا مخوّلون كذلك لنشر مفهوم الـ"إثبات" على الفعل، الذي جعلنا منه مرادفا *للتوضيح*. هنا أيضا، تمدنا نظريةُ الفعل الحديثة برابط وسيط بين إجراءات النقد الأدبي وإجراءات العلوم الاجتماعية. لقد حاول عدد معين من المفكرين إبطال الطريقة التي نعزو بها

أفعالاً ما إلى فاعلين معينين على ضوء الاجراءات القانونية التي يثبت بموجبها قاض أو محكمة قراراً متعلقا بعقد أو جريمة ما. يبين هارْت في إحدى مقالاته الشهيرة، "The As-cription of Responsability and Rights"، بشكل مقنع تماما، أن البرهنة القانونية لا تقوم إطلاقا على تطبيق قوانين عامة على حالة فريدة، إنما كل مرة على بناء قرارات ذات مرجعية وحيدة(١٠). تلخص هذه القرارات الردّ المتقن لاعتذارات ووسائل الدفاع القابلة لـ"دحض" الاعتراض أو الاتهام. بقول أن الأفعال الانسانية "مدحضة" أصلا، وأن البرهنة القانوية سيرورة حجاجية متنازعة مع مختلف طرق "دحض" اعتراض أو اتهام مّا، فسح هارْت المجال لنظرية إثبات عامة، تشكّل فيها البرهنة القانونية الرابط الأساسي بين الاثبات في النقد الأدبي والاثبات في العلوم الاجتماعية. تبين وظيفة وساطة البرهنة القانونية بوضوح أن لإجراءات الاثبات طابعاً جداليا. يتضح تعدد معاني النصوص والأفعال المشترك، ضد المحكمة، في صورة صراع تأويلات، والتأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استئنافه. ومثل الأحكام القانونية، يمكن للتأويلات في حقل النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية أن يعترض عليها، وسؤال: "ما الذي يمكنه أن يدحض إدعاءً مّا؟" عام في كل الحالات التي نبرهن فيها. في المحكمة وحدها تصل اللحظة التي تستنفذ فيها إجراءات الاستئناف. لأن قرار القاضي مفروض بفعل ضغط الحضور. أما في النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية فلا مجال لكلمة أخيرة مماثلة. أو، إذا حدث كذلك، فإننا نسميه عُنْفاً.

٢. من الشرح إلى الفهم

يمكن لنفس الجدل بين الفهم والشرح، متناولا في اتجاه عكسي، أن يأخذ دلالة جديدة. صورة الجدل الجديدة هاته، تنجم عن طبيعة وظيفة النص المرجعية. وهذه الوظيفة المرجعية، كما سبقت الإشارة، تعقب التعيين المعلن البسيط للوضع المشترك بين متخاطبين اثنين في حالة الحوار. ويتفتق وضع العالم المحيط بين قوسين، عن موقفين متعارضين. يمكن لنا، باعتبارنا قراءً، إما أن نبقى في حالة تعلّق إزاء كل عالم متطلّع إليه، أو أن نتمّم مرجعيات النص المحتملة غير المعلنة في وضع جديد، أي وضع القارئ. في الحالة الأولى نتعامل مع النص ككلية لا عالم لها، وفي الثانية نخلق مرجعية معلنة جديدة، بفضل نوع الـ"تنفيذ" الذي ينطوي عليه فن القراءة. وهاتان الإمكانيتان موجودتان أيضا في فعل القراءة، المتخيَّل كتفاعلهما الجدلي.

طريقة القراءة الأولى مرسومة اليوم من طرف مختلف مدارس النقد الأدبي البنيوية. ومقاربتها ليست *ممكنة* فحسب، بل مشروعة. فهي تصدر عن التعليق، تعليق الحكم، وتعليق المرجعية المعلنة. أن نقرأ، بهذا المعنى، يعني مدّ ذلك التعليق، تعليق الإحالة المعلنة على العالم ونقل الذات في الـ"مكان" الذي يوجد النص فيه، في "انغلاق" ذلك المكان اللاكوني. هذا الاختيار لا يترك للنص خارجا أبدا، إنما داخل فقط. ومرة أخرى يبرر تشكل النص ذاته باعتباره نصا ونسق النصوص باعتبارها أدبا، تحويل شيء الأدب اللامحدود إلى نظام مغلق من العلامات، مماثل للنظام المغلق الذي اكتشفته الصوتيات في جذر كل خطاب والذي سماه سوسير *لغة*. حسب فرضية العمل هاته، يصبح الأدب *مماثلاً ما للغة*.

على أساس هذا التجريد، يمكن لنوع جديد من المواقف الشارحة أن يطبق على الموضوع الأدبي الذي، خلافا لانتظار ديلتاي، لم يعد مقتبسا من علوم الطبيعة، أي على مجال مّا من مجالات المعارف الغريبة عن الكلام نفسه. هنا لن يعمل أبداً التعارض بين *الطبيعة والفكر*. إذا اقتُبس نموذج مّا، فإنه ينتمي إلى نفس المجال السيميائي. عندها يصبح من الممكن التعامل مع النصوص في انسجام مع القواعد الأولية التي طبّقتها اللسانيات بنجاح على الأنساق الأولية للعلامات التي تضمر استعمال الكلام. لقد تعلمنا من مدرسة جنيف، مدرسة پْراغ والمدرسة الدانمراكية، أنه من الممكن دائما تجريد *أنساق السيرورات* وإحالتها -الأنساق الصوتية، المعجمية أو التركيبية- على وحدات معرّفة، دون قيد أو شرط، بتعارضها مع وحدات أخرى من نفس النسق. وهذا التفاعل بين وحدات متحركة بشكل صرف داخل أنساق وحدات محدودة على هذا النحو، يحدد مفهوم البنية في اللسانيات.

هذا النموذج البنيوي هو المطبّق حاليا على *النصوص*، أي على متواليات من العلامات أطول من الجملة، التي هي آخر وحدة تأخذها اللسانيات بعين الاعتبار. *وأنثروبولوجيا* كلود ليفي ستراوس تطبق فرضية العمل هاته، على صنف خاص من النصوص، نصوص الأساطير(١١).

بناءً على هذه الفرضية يتم تناول أكبر الوحدات التي لا تقل عن حجم الجملة، والتي تشكل مجتمعةً محكي الاسطورة الخاص، تبعا لنفس القواعد كأصغر الوحدات المعروفة في اللسانيات. يمكن لنا، بالتأكيد، أن نقول على هذا النحو، أننا شرحنا الأسطورة، ولم تؤوّلها.

لا أحد، في الواقع، يستقر على تصورٍ مّا للأساطير والمحكيات شكليٍ شكلية جبر الوحدات المؤسّسة. وبوسعنا توضيح ذلك بطرق مختلفة. بداية. أنه حتى في العرض الأكثر

شكلية للأساطير من طرف ليفي ستراوس تظل الوحدات التي يصطلح عليها بالـ"وحدات الأسطورة"، معبرًا عنها كجمل حاملة لدلالة ومرجعية مّا. هل نقول إن دلالتها، باعتبارها كذلك، قد تعادلت بمجرد دخولها في "رزمة العلاقات" التي تؤخذ، وحدها، بعين الاعتبار حسب "منطق" الاسطورة؟ غير أن "رزمة العلاقات" هاته، يجب أن تكتب، بدورها، على شكل جملة. في الأخير، يفقد نوع لعبة الكلام التي يجسدها نظام التقابلات والترتيبات بكامله كل أصناف الدلالة، عندما لا تكون تلك التقابلات نفسها، التي تهدف الأسطورة، حسب ليفي ستراوس، إلى توسيطها، تقابلات دالة متعلقة بالولادة والموت، بالعمى والجلاء، بالجنس والحقيقة.

إذا لم نخطئ، أليس بإمكاننا أن نقول بأن وظيفة التحليل البنيوي هي النقل من علم دلالة السطح، أي الاسطورة محكية، إلى علم دلالة العمق، الخاص بالحالات المحدودة التي تمثل مرجع الاسطورة الأخير؟

أعتقد بصدق أنه لو لم تكن ها هنا وظيفة التحليل البنيوي، لاختُزِل إلى لعبة عميقة، تفرغ الأسطورة حتى من الوظيفة التي نسبها إليها ليفي ستراوس نفسه، وظيفة جعل الناس متنبّهين إلى تقابلات معينة وميّالين باتجاه وساطتها المتنامية. وإلغاء هذه الإحالة عن *إحراجات* الوجود التي يتسوّرُ الفكرُ الاسطوري حولها، سيعني تحويل نظرية الاسطورة إلى أمواتية (nécrologie) خطابات بشرية عديمة المعنى. وعلى العكس من ذلك، إذا أمكن اعتبار التحليل البنيوي *طوراً* -طوراً ضروريا- بين التحليل الساذج والتحليل العالِم، بين تحليل للسطح وتحليل في العمق، آنئذ سيكون من الممكن وضع الشرح والفهم في *طورين* مختلفين *لقوس هيرمينوطيقي* واحد. والدلالة العميقة هذه، هي ما يشكل الموضوع الخاص للفهم وما يتطلب قرابة نوعية بين القارئ وطبيعة الشيء اللامحدود الذي يتكلم عنه النص.

لكن لا يجب علينا أن نضل الطريق بمفهوم القرابة الشخصية هذا. فدلالة النص العميقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله، بل *ما يقوم عليه* النص، بما فيه إحالاته غير المعلنة. وإحالة النص غير المعلنة هي نوع العالم الذي تفتحها دلالته العميقة. لذا ما يجب علينا فهمه ليس شيئا متخفيا وراء النص، بل شيء معروض أمامه. وما يقدمه نفسه للفهم ليس حالة الخطاب الأولية، إنما ما ينزع إلى عالم ممكن. وصلة الفهم بالمؤلف وبوضعه هي أقل من أي وقت مضى. فهو يروم العوالم المفترضة التي تفتحها إحالات النص. فهم نص مّا، يعني اتباع حركته من المعنى إلى الإحالة، مما يقول إلى ما يتكلم عنه. في هذا التقدم يمثل دورُ *الوسيط*

الذي يلعبه التحليل البنيوي، مبرر المقاربة الموضوعية وتعديل المقاربة الذاتية، في آن واحد. لقد حُذِّرنا بصفة نهائية من كل مماثلة بين الفهم وضمٍّ حدسيٍّ ما لقصدية النص المنسرة. إن ما قلناه الآن عن الدلالة العميقة التي يستخرجها التحليل البنيوي، تدعونا بالأحرى إلى تصور معنى النص كأمر صادر عنه، مطالِبٍ بطريقة جديدة في النظر إلى الأشياء.

لهذه الصورة الثانية للجدل بين الشرح والفهم خاصية نموذجية بقوة، تصلح لمجال العلوم الانسانية برمّتها. وسأشدد هنا على ثلاثة نقط.

يمكن،أولاً، بسط النموذج البنيوي، المعتبر نموذجا للشرح، فيما وراء الكليات النصية، على مجموع الظواهر الاجتماعية، لأن تطبيقه غير مقتصر على العلامات اللسانية، بل يمتد إلى كل أنواع العلامات التي تقدم تماثلاً مّا مع العلامات اللسانية. فالحلقة الوسطى بين نموذج النص والظواهر الاجتماعية قد شكّله مفهوم النظام السيميولوجي. والنظام اللساني، من وجهة نظر سيميولوجية، ليس سوى صنف تابع للنوع الدلالي، مهما كان لذلك الصنف من امتياز تشكيل نموذج مّا بخصوص بقية أصناف النوع. بإمكاننا أن نقول، بالتالي، بأن نموذجا بنيويا مّا للشرح، قابل للامتداد أكثر ما يمكن للظواهر الاجتماعية أن تدعي بأنها تمثل خاصية سيميولوجية، بتعبير آخر، أبعد مما يمكن أن نلاقي في مستواها، العلاقات المميزة للنظام السيميولوجي: العلاقة العامة بين معجم الرموز والارسالية، العلاقات بين وحدات هذا المعجم النوعية، نظام التواصل المنظور إليه كتبادل للإرساليات، إلخ. وفي النطاق الذي يرسخ فيه النموذج السيميولوجي، تبدو الوظيفة الدلالية أو الرمزية، القائمة على إلحاق العلامات بالأشياء وتمثيل الأشياء بواسطة العلامات، تبدو أنها أكثر من بنية فوقية للحياة الاجتماعية. علينا أن نقول، بناء على وظيفة السيميائي المعمّمة، إن الوظيفة الرمزية ليست اجتماعية فحسب بل إن الواقع الاجتماعي رمزي أساساً.

إذا تابعنا هذا الاقتراح، سيظهر نوع الشرح الذي أشركه النموذج البنيوي، مخالفا تماما للنموذج السببي الكلاسيكي، خصوصاً إذا أوِّلت السببية بعبارات هْيومية (نسبة إلى هيوم) كمتوالية منتظمة من المسبقات والنتائج، دون أي ترابط منطقي داخلي بين هذه الأخيرة. فالأنساق البنيوية تنطوي على علاقات من نوع مختلف، تعطي الامتياز للارتباط المتبادل على التسلسل المنطقي. إذا كان الأمر كذلك، فإن الجدال الكلاسيكي المتعلق بالمحفزات والأسباب الذي سمّم نظرية الفعل على مدى هذه العقود الأخيرة، سيفقد أهميته. إذا كان البحث عن الارتباطات المتبادلة داخل الأنساق السيميائية هو المهمة الرئيسية للشرح، علينا

إذن أن نعيد صياغة قضية التحفيز في الجماعات الاجتماعية بعبارات جديدة. لكن ليس هدف هذا البحث تطوير هذا الاستتباع.

ثانيا، تنجم القيمة النموذجية الثانية التي يتحملها مفهومنا للتأويل النصي، من الموقع الذي منحناه للدلالة العميقة بين التحليل البنيوي والملاءمة. لا يجب على هذه الوظيفة الوسيطية للدلالة العميقة أن تهمل، لأنه يتوقف عليها أن تفقد الملاءمة خاصيتها النفسية والذاتية لتقلُّد وظيفة إبستمولوجية صرفة.

هل يوجد شيء مّا مشابه لدلالة النص العميقة في المظاهر الاجتماعية؟ سأقول طوعاً بأن البحث عن الارتباطات الداخلية بين الظواهر الاجتماعية المتناولة ككليات سيميائية يفقد كل أهميته ومصلحته إن لم يثبت *شيئا مّا* كدلالة عميقة. وكما تعتبر ألعابُ الكلام أشكالاً للحياة، تبعا لقولة ڤيتغنشتاين الشهيرة، كذلك تعتبر البنيات الاجتماعية محاولات مّا لقياس النفس مع ترددات الوجود والصراعات الدفينة بعمق في الحياة البشرية. بهذا المعنى، يكون لهذه البنيات أيضا بعدها المرجعي. فهي تجنح باتجاه إحراجات الوجود الاجتماعي، نفس تلك الإحراجات التي يتسوّر حولها الفكرُ الاسطوري. وتُنَمّي وظيفة المرجعية المماثلة هاته، سمات شبيهة تماما لما أسميناه بمرجعية النص غير المعلنة، بما فيها بَسْط *عالم* لم يعد مجرد *محيط*، بعبارة أخرى، عكْسُ عالم مّا يعتبر أكثر من مجرد حالة. ألا يمكن للمرء أن يقول بأننا ننتقل، في العلوم الاجتماعية كذلك، من التأويلات الساذجة إلى التأويلات العالمة، من تأويلات سطحية إلى تأويلات عميقة، بواسطة التحليل البنيوي؟ لكن التأويل العميق هو الذي يمنح معنى ما للسيرورة بكاملها.

تقودنا هذه الملاحظة الأخيرة إلى نقطتها الثالثة والأخيرة. إذا تابعنا نموذج الجدل بين الشرح الفهم إلى نهايته، علينا أن نقول بأن التشخيصات الحصيفة التي يريد تأويل عميق مّا بلوغها، لا يمكنها أن تفهم دون تطوع شخصي شبيه بتطوع القارئ في تشابكات مع دلالة النص العميقة، لكي تصير "دلالته هو". وكل واحد يعرف الاعتراض الذي يقف أمامه مدّ مفهوم الملاءمة إلى العلوم الاجتماعية. ألا يشرِّع ذلك الاعتراض تسلُّلَ الأحكام الشخصية المسبقة إلى مجال البحث العلمي؟ ألا يقحم كلٌّ تناقضات الحلقة الهرمينوطيقية في العلوم الانسانية؟ بكلمات أخرى، ألا يهدم النموذجُ الذي يضيف الملاءمة إلى انعكاس عالم مّا، مفهومَ العلم الانساني نفسه؟ إن الطريقة التي أدخلنا بها زوج المصطلحين هذا، في إطار التأويل النصي، لا

تقدم لنا فقط مشكلة مثالية، بل حل مثالي كذلك. لا يكمن الحل في نكران دور التطوع الشخصي في فهم الظواهر الانسانية، بل في تدقيقه.

وكما يبين نموذج التأويل النصي ذلك، لا يقوم الفهم على الضم *المباشر* لحياة نفسية غريبة أو في التطابق *الانفعالي* مع قصد ذهني. الفهم موسَّط كلية بمجموع إجراءات الشرح التي يستبقها والتي يرافقها. أما الرأي المخالف لهاته الملاءمة الشخصية فليس شيئا يمكن *الشعور به*: إنها الدلالة الحركية التي يستخرجها الشرح والتي طابقناها سابقا مع مرجعية النص، بما فيها قدرته على بسط عالمٍ مَّا.

على الطابع النموذجي للتأويل النصي أن يمدَّد إلى هذا التوريط الأخير. ويعني ذلك أن ظروف ملاءمة مّا أصيلة، كما عُرضتْ في علاقتها مع النصوص، هي ظروف نموذجية في حد ذاتها. لهذا غير مسموح لنا بأن نقصي فعل التطوع الأخير من المجموع الكلي للإجراءات الموضوعية أو الشارحة التي تمثل وسيطه.

هذا التعديل لمفهوم التطوع الشخصي لا يستبعد الـ"حلقة الهيرمينوطيقية". ستبقى تلك الحلقة هي البنية التي يتعذر على المعرفة المطبّقة على الأشياء الانسانية تجاوزها؛ غير أن هذا التعديل يمنعها من أن تصبح حلقة مفرغة.

وأخيرا، فالترابط بين الشرح والفهم، أو العكس، هو ما يشكل الـ"حلقة الهيرمينوطيقية".

الخيال في الخطاب والفعل

إلى الاستاذ فان كامب

من أجل نظرية عامة للخيال

يمكن للسؤال الذي خُصّص له هذا البحث أن يعرض فكرته في العبارات التالية: *هل يسمح مفهوم الخيال الذي يشغُل في نظرية مّا للاستعارة، مركَّزة على مقولة التجديد الدلالي، أن يعمّم فيما وراء دائرة الخطاب التي ينتمي إليها في المقام الأول؟*

يعود هذا السؤال نفسه إلى تقصٍّ واسع الحمولة، كنتُ أطلقت عليه فيما مضى الاسم الطموح *لشعرية الإرادة*. في هذا البحث الحالي، ثمة خطوة باتجاه تلك الشعرية. خطوة واحدة فقط: من النظري إلى العملي. وقد بدا لي، في الواقع، أن أحسن اختبار كان يمكن أن تخضع له نظرية مؤسَّسة في فلك اللغة، من حيث نزوعها إلى الكونية، هو مساءلة قدرتها على الامتداد إلى المجال العملي.

سنبدأ إذن على النحو التالي. سنثير في جزء أول الصعوبات الكلاسيكية لفلسفة الخيال ثم نقوم برسم إجمالي مختصر لنموذج الحل الذي تبلور في إطار نظرية الاستعارة. وبذلك سيكون الرابط بين الخيال *والتجديد الدلالي*، الذي يعتبر نواة التحليل بكامله، مقترحا كتطور أولي للتطور اللاحق.

كما سيكون الجزء الثاني مخصّصا *للانتقال* من المجال النظري إلى المجال العملي. وسيتم اختيار عدد معين من الظواهر والتجارب وتوجيهها تبعا لمقتضى وضعها في محور اتصال النظري والعملي: إما أن يساهم التخيّل في إعادة وصف الفعل الموجود مسبقا، أو أن ينظم إلى مشروع فعل فاعل فردي، أو أن يفرز أخيرا حقل الفعل البيْنذاتي نفسه.

أما الجزء الثالث، فسيوضع بصراحة في جوهر نظرية *المتخيَّل* الاجتماعي، محك وظيفة الخيال العملية. وإذا كان التشديد قويا على صورتي *الايديولوجيا واليوتوبيا*، فذلك لأنهما تعيدان، في الطرف الآخر من المسافة التي سيقطعها هذا البحث، الالتباسات والإحراجات المثارة في نقطة المسافة الأولى. ربما بدا عندئذ أن هذه الالتباسات والإحراجات لا يجب فقط حملها إلى صبيب *نظرية* الخيال، إنما هي مؤسّسةُ *ظاهرة* الخيال. وحده اختبار التعميم كان بإمكانه أن يمنح وزنا مّا وتأكيدا لهاته الفرضية.

لن يعدم تقصٍّ فلسفي أجري على مسألة الخيال، أن يعدم التعرض منذ طوره الأول، إلى سلسلة من الحواجز، التناقضات والإخفاقات التي ربما شرحت الأفول النسبي لمسألة الخيال في الفلسفة المعاصرة.

يعاني مجمل إشكال الخيال، بداية، من السمعة السيئة لكلمة "صورة"، بعد استعماله المفرط في نظرية المعرفة التجريبية. ونفس الخطّة التي أصابت الـ"نفسانية" في علم الدلالة المعاصر -علم المناطقة واللسانيين كذلك- أصابت أيضا كل دعوة إلى الخيال في نظرية الـ"معنى" (يكفي أن نشير، في هذا المنظور، غوطْلوب فْريجه وتمييزه الصارم بين "معنى" افتراض أو مفهوم مّا -معنى "موضوعي" و"مثالي"- والـ"تمثُّل" الذي يبقى "ذاتيا" و"حدثيا" فقط). غير أن علم النفس، السلوكي الاستلهام، لم يكن أقل استعجالا في الحسم مع الصورة، التي اعتبرها كلية ذهنيةً، خاصةً وغير قابلة للملاحظة. كما كان حماسُ فلسفة الإبداع الشعبية، من ناحيته، مساهما بقسط غير قليل في الحط من الخيال ضمن الفلاسفة ذوي النزعة "التحليلية".

على خلفية تقزُّز الفلاسفة هذا في إقامة استقبال يليق بـ"عودة المُبْعَد" المفاجئة، يمكن أن نتبيّن ريبة متجذرة أعمق من مزاج أو ضربٍ من الصدفة. كانت هذه الريبة قد فَصَّلت بشكل قوي من طرف جيلبرتْ رايْل في كتابه The Concept of Mind [1]. هل تعني كلمة الخيال ظاهرة متجانسة أم مجموعة تجارب ذات قرابة بعيدة؟ جرى التقليد على توظيف أربعة استعمالات كبيرة لهذه الكلمة.

فهي تعني أولا، الإثارة الاعتباطية لأشياء غائبة، لكنها توجد في مكان مّا، دون أن تؤدي هذه الإثارة إلى اختلاط الشيء الغائب بأشياء حاضرة هنا والآن.

حسب استعمال قريب من السابق، نفس الكلمة تعني أيضا الصور الشخصية، اللوحات، الرسوم، الرسومات التخطيطية، وغيرها، المتمتعة بحضور مادي خاص، لكن تخيلها "يحتفظ" بالأشياء التي تصوّرها.

وفي مسافة أبعد على صعيد المعنى، نسمّي صوراً التخيلات التي لا تثير أشياء غائبة، بل أشياء غير موجودة. فتنبسط التخيلات، بدورها، بين حدود بعيدة بُعْدَ الأحلام، ينتجها النوم، والاختلافات التي تحظى بوجود أدبي محض، كالمسرحيات والروايات.

كما تنطبق كلمة "صورة"، في الأخير، على مجال الأوهام، أي التمثلات التي تتوجه، بالنسبة لملاحظ خارجي أو فكر لاحق، إلى أشياء غائبة أو غير موجودة، والتي تجعل الذات وفي اللحظة التي تكون هذه الأخيرة موهوبة لها، تؤمن بواقعية حضورها.

ما المشترك، بعد هذا، بين وعي الغياب والاعتقاد الواهم، بين حضور اللاشيء والحضور المزعوم؟

إن نظريات الخيال التي أُخذت عن التقليد الفلسفي، وبعيدا عن إبطال هذا اللبس الجذري، تنطلق بالأحرى من ذاتها تبعا لما يظهر لكل واحدة أنه النموذجي في تشكيلة دلالات الأساس. هكذا تميل إلى بناء نظريات للخيال أحادية المعنى كل مرة، لكن ندّية. ويمكن لفضاء تَغَيُّر النظريات أن يلاحَظَ تبعا لمحوريْ تعارضٍ اثنين: من ناحية الموضوع، محور الحضور والغياب؛ ومحور الوعي المنسحر والوعي النقدي، من ناحية الذات.

تستجيب الصورة، حسب المحور الأول، لنظريتين حديّتين، موضّحتين على التوالي من طرف هْيوم وسارتر. في حدّ المحور الأول تُحال الصورة على التصور الذي تعتبر أثراً له فقط، بمعنى الحضور الضعيف. وتميل كل نظريات الخيال الخلاّق إلى قطب الصورة هذا، الذي تُفْهَم فيه كانطباع ضعيف. في الحدّ الآخر من نفس المحور، يتم تصور الصورة أساساً تبعا للغياب، غياب الآخر غير الحاضر؛ وتحيل مختلف صور الخيال الخلاّق، كالصورة الشخصية، الحلم والتخيل، بطرق مختلفة على هذه الغيرية الأصلية.

غير أن الخيال الخلاق والخيال الناسخ أيضا، وفي النطاق الذي ينطوي فيه على المبادرة الدُّنيا الكافية في إثارة الشيء الغائب، فإنهما يُنْبسطان على محورٍ ثانٍ، حسب قدرة الذات المتخيلة، أو عدم قدرتها، على امتلاك وعي نقدي بالاختلاف الحاصل بين المتخيَّل والواقع. عند ذلك تتوزع نظريات الصورة على مدى محور مّا، العقلي وليس الفكري، حيث تكون التغيرات منتظمة حسب درجات الاعتقاد. وفي حدٍّ أول من المحور المتعلق بالوعي النقدي الباطل، تختلط الصورة بالواقع، وتؤخذ على أنها هي الواقع. ذاك هو سلطان الزيف والخطأ الذي كشف عنه باسكال؛ هو التغيّر، التحول والتخيل كذلك حسب سبينوزا، المُعْدى بالاعتقاد، لمدة طويلة طالما لم يطرده اعتقاد مناقض من وضعه الأول. أما في حدّه الآخر، حيث تكون المسافة النقدية على وعي تام بذاتها، يكون الخيال هو الأداة نفسها لنقد الواقع، ويعتبر الاختزال الهوسرلي الاستعلائي، باعتباره تعديلا للوجود، أتم توضيح لذلك. ولا تعتبر تغيرات المعنى على مدى هذا المحور الثاني، أقل شمولاً من السابقة. ماهو الشيء المشترك بين *حالة الاختلاط*، المميزة للوعي الذي يَعْتَبِر واقعاً، دون علم أحدٍ، ما ليس واقعيا في نظر وعي آخر؛ و*فعل التمييز*، الواعي بوضوح بذاته، الذي يطرح به وعي مّا شيئا معينا على مسافة من الواقع ويخلق بذلك غيرية في صميم تجربته هو؟

هي ذي عقدة الإحراجات التي يكشف عنها تحليق فوق حقل الخرائب التي تمثل اليوم نظريةَ الخيال. هل تفشي هذه الإحراجات بنقص ما في فلسفة الخيال أم بسمة تركيب الخيال نفسه، التي كان على عاتق الفلسفة مهمة توضيحها؟

I. الخيال في الخطاب

ماهو المنْفذ الجديد الذي تقدمه نظرية الاستعارة لظاهرة الخيال؟ أول ما تقدمه هو وضعية جديدة للمسألة. فعوض تناول هذه المسألة عن طريق الادراك والتساؤل عما وكيف نمر من الإدراك إلى الصورة، تدعو نظرية الاستعارة إلى ربط الخيال باستعمال معين للكلام، وبالضبط إلى ملاحظة طابع *التجديد الدلالي* فيها، المميز للاستعمال الاستعاري للكلام. تغيير الجبهة في حد ذاته لافت، هناك عدة أحكام مسبقة على اتصالٍ بفكرةِ أن الصورة ملحق للإدراك وظل له. وقول أن الصور تُكَلَّمُ قبل أن تُرى، يعني إبطال بداهة مزعومة أولى، بمقتضاها تكون الصورة، أولا وجوهريا، مشهداً معروضا على "مسرح" ذهني معين أمام نظر "مشاهد" داخلي؛كما يعني، في الآن ذاته، إبطال بداهة مزعومة ثانية، بحسبها تكون تلك الكليةِ الذهنية القماشَ الذي نقتطع منه أفكارنا المجردة ومفاهيمنا، والمقومَ الأساس لخيماء ذهنية مّا.

لكن كيف نشتق الصورة من الكلام، إن لم نستطع اشتقاقها من الادراك؟

إن فحص الصورة الشعرية، المنظور إليها كحالة نموذجية، سيقدم لنا طُعم الجواب. تعتبر الصورة الشعرية، في الواقع، شيئا مّا تنشره القصيدة، باعتبارها أثرا معينا للخطاب، في ظروف وإجراءات معينة. وهذا الإجراء هو الرنين، حسب تعبير غاستون باشلار المقتبس من أوجين مينْكوفْسكي. غير أن فهم هذا الإجراء يعني أولا افتراض أن الرنين لا يصدر عن الأشياء التي شوهدت، إنما عن الأشياء التي قيلت. والسؤال الذي يجب بداية الرجوع إليه، هو إذن، ذاك الذي يتعلق بظروف الخطاب ذاتها التي يولّد استعمالُها الخيالَ.

لقد درستُ في مكان آخر اشتغال الاستعارة، الذي تنعكس نتائجها الكبيرة جدا على نظرية الخيال. وبيّنْت أن هذا الاشتغال يظل مجهولا تماماً، طالما لا نرى في الاستعارة سوى الاستعمال المنحرف للأسماء وانزياح التسمية. الاستعارة بالأحرى استعمال منحرف للمسندات في إطار الجملة كلها. علينا إذن أن نتكلم عن إيضاح استعاري، عوض الاسماء المستعملة استعاريا. المسألة إذن مسألة تدبير الخطاب الذي ينظم *استعمال المسندات الشاذة*. وأشدد مع بعض

كتّاب اللغة الفرنسية واللغة الانجليزية، على عدم الموافقة الاسنادية، باعتبارها وسيلةً مطابقة لخلقِ تصادمٍ مّا بين الحقول الدلالية. فنحن نخلق موافقة إسنادية جديدة، تسمّى الاستعارة، رداً على التحدي الناتج عن التصادم الدلالي. وهذا التناسب الجديد، الناجم على صعيد الجملة بكاملها؛ يُحْدِث بدوره، على صعيد الكلمة المفردة، امتدادَ المعنى الذي به تحدد البلاغة الكلاسيكية الاستعارة.

إذا كانت لهذه المقاربة قيمة معينة، فلأنها تحول اهتمام قضايا تغيُّرِ المعنى، على مستوى التسمية البسيط، لصالح قضايا إعادة بناء الحقول الدلالية، على مستوى الاستعمال الإسنادي.

في هذه النقطة بالتدقيق تهم نظرية الاستعارة فلسفة الخيال. وقد كانت هذه الصلة بين النظريتين مريبة على الدوام، كما تشهد على ذلك عبارتا الكلام *المجازي والاستعارة*. كما لو كانت الاستعارة تمنح الخطاب جسما، إطاراً ووجها ما.. لكن كيف؟ في نظري، أن الخيال يقدم وسيطا نوعيا، في لحظة بزوغ دلالة جديدة خارج خرائب الإسناد الحقيقي. لفهم هذا، ننطلق من ملاحظة أرسطو الشهيرة، أن "استعمال الاستعارة الجيد(...) يعني إدراك المتشابه". لكننا نخطئ دور التشابه، عندما نؤوله بكلمات تداعي المعاني، كالتداعي في التشابه (في تعارض مع تشابه التقارب الذي يحكم الكناية والمجاز المرسل). التشابه، في حد ذاته، وظيفة لاستعمال المسندات الشاذة. فهو يكمن في التجاور الذي يردم فجأة المسافة المنطقية بين الحقول الدلالية التي كانت إلى ذلك الحين متباعدة، لخلق التصادم الدلالي الذي يحدث بدوره شرارة معنى الاستعارة. الخيال هو الإدراك الحاد والرؤية الفجائية لملاءمة إسنادية جديدة، بما في ذلك طريقة بناء الملاءمة في انعدامها. يمكن أن نتحدث هنا عن *التمثيل الإسنادي*، بهدف التأكيد على أن التشابه في حد ذاته إجراء، متجانس مع الإجراء الاسنادي نفسه. لم يحصل إذن أي اقتباس من تداعي المعاني القديم كتجاذب آلي بين ذرات ذهنية ما. فأن نتخيل، يعني في المقام الأول، أن نعاود بناء الحقول الدلالية. وبعبارة ڤيتْغنْشتاين في كتاب "*أبحاث فلسفية*"، يعني أن نخال كأنّ...

من هنا يُعْثَر على جوهريٍّ نظرية استعمال الرسم التخطيطي الكانطية. استعمال الرسم التخطيطي، يقول كانط، هو طريقة في منح صورة مّا لمفهوم مّا. إضافة إلى كون هذا الاستعمال قاعدة لخلق الصور. لِنَنْسَ الآن القول الثاني ولنركز على الأول. بأي معنى يكون الخيال طريقة عوض أن يكون مضمونا؟ في كونه عملية إدراك المتشابه نفسها، بإجراء التمثل

الاسنادي الذي يستجيب للتصادم الدلالي الأولي. فجأة خلنا كأن: خلنا العجوز كأنها عشية النهار، كأن الزمن شحاذ، كأن الطبيعة محراب حيث السواري الجديدة... مؤكد أننا لم نوضح بعد طابع الصورة شبه الحواسي، أدخلنا على الأقل، في حقل الكلام، الخيال الكانطي الخلاق. باختصار، عمل الخيال هو تبسيط التخصيص الاستعاري. ومثل الرسم الخيالي الكانطي، يعطي الخيال للصورة دلالة بارزة. وقبل أن تكون الصورة إدراكاً مغشّى، هي دلالة منبعثة.

هكذا يكون العبور إلى الطابع شبه الحواسي، شبه البصري في الأغلب، من الصورة قريب المأخذ، هنا تقدم ظاهراتية القراءة دليلا مؤكّدا. بحيث أننا نفاجئ ظاهرة الرنين، الرجع والإصداء، التي بحسبها يخلق الرسم الخيالي صوراً ما، في تجربة القراءة. بتبسيطنا للتخصيص الاستعاري، ينتشر الخيال في كل الاتجاهات، منعشا التجارب السابقة، موقظا الذكريات الخامدة وساقيا الحقول الحواسية المتلاصقة. وفي نفس اتجاه باشلار، يلاحظ ماركوز هيسْتر، في كتاب The Meaning of Poetic Metaphor[٢]، بأن نوع الصورة المثارة أو المحرَّضَة على هذا النحو، أقل من الصورة الحرة التي تتحدث عنها نظرية التداعي مقارنةً مع الصورة "المربوطة" التي يولّدها الـ"أسلوب الشعري". فالشاعر هو ذلك الصانع الماهر في الكلام الذي يستحدث الصور ويشخصها بوسيلة الكلام الوحيدة.

لا يعتبر فعل الرنين، الإصداء أو الرجع، ظاهرة ثانوية. فإذا كان يبدو، من ناحية، أنه يخفف المعنى وينشره في حلم اليقظة الطافي، فإن الصورة، من ناحية أخرى، تُدْخِل على مجموع السيرورة نوتةً مُعَطِّلةً وفعلَ تعديل، أي بإيجاز، لحظة سلبية، يوضع الإجراءُ بفضلها كاملاً في بُعد الخياليّ. لا يتمثل دور الصورة النهائي فقط في نشر المعنى في مجالات حواسية، بل في تعليق الدلالة في مناخ معدّلٍ وفي عنصر التخيُّل كذلك. وهذا العنصر هو ما سنراه يبرز في نهاية دراستنا باسم اليوتوبيا. لكن مسبقا يظهر أن الخيال هو ما نعنيه جميعا بما يلي: لعبة حرة بإمكانيات ما، في حالة عدم الإلتزام حيال عالم الإدراك أو الفعل. وفي حالة عدم الالتزام هذه، نجرب أفكاراً جديدة، قيما جديدة وطرقاً جديدة للكينونة في العالم. غير أن هذا "الحس المشترك" المرتبط بمفهوم الخيال غير معترف به بما فيه الكفاية مادامت خصوبة الخيال غير موصولة بخصوبة الكلام على النحو الذي شُرِحت به من طرف السيرورة الاستعارية. لأننا ننسى الحقيقة التالية: أننا لا نرى الصور إلاّ بقدر ما نصغي إليها أولاً.

II. الخيال في نقطة اتصال النظري بالتطبيقي

١. قوة كشف التخيل

الشرط الأول -والأعم- لتطبيق نظرية الخيال الدلالية خارج دائرة الخطاب هو أن يكون التجديد الدلالي مسبقا، في حدود الإيضاح الاستعاري، تطبيقا *خارجيا*، أي أن تكون له قوة مرجعية.

الحال أن هذا الأمر غير واضح. بل قد يبدو أن الكلام،في استعماله الشعري، لا ينشغل إلاّ بذاته وأنه، بالتالي، بلا مرجعية ما. ألم نلح الآن على الفعل المعدِّل الذي يمارسه الخيال بخصوص كل وضعية وجودية؟ هل يمكن أن يكون للإيضاح الاستعاري معنى ما، دون أن تكون له مرجعية معينة؟

لا ينطق هذا القول، في نظري، إلاّ بنصف الحقيقة. فوظيفة الخيال المعدِّلة بخصوص "أطروحة العالم" ليست سوى الشرط السلبي لكي تتحرر قوةٌ مرجعيةٌ من الدرجة الثانية. إن فحص قدرة التأكيد التي ينشرها الكلام الشعري، يبين أن المعنى ليس هو الوحيد الذي شُطِرَ بالإجراء الاستعاري، إنما المرجعية أيضا. ما تم إبطاله، هو مرجعية الخطاب العادي، التي تنطبق على الأشياء التي تستجيب لواحدة من مصالحنا، مصلحتنا الرامية إلى الضبط والاستعمال في الدرجة الأولى. عندما يعلِّق الخطاب الشعري هذه المصلحة ودائرة المدلولية التي تتحكم فيها، يسمح بظهور انتمائنا العميق إلى عالم الحياة، كما يسمح للرابط الانطولوجي لكينونتنا بالكائنات الأخرى وبالكينونة، بأن يبوح بنفسه. إن ما يسمح له بالبوح بنفسه على هذا النحو، هو ما أسميه مرجعية الدرجة الثانية، التي هي، حقيقةً، المرجعية الأولى.

النتيجة بالنسبة لنظرية الخيال لافتة. فهي تتعلق بتحول المعنى إلى مرجعية في *التخيل*. أي أن للتخيل، إذ جاز التعبير، تكافؤا مضاعفا من جهة المرجعية: يتوجه إلى الخارج. ربما إلى لا مكان؛ لكن لكونه يحدد اللامكان بالمقارنة مع أي واقع، بإمكانه أن يتطلع بشكل غير مباشر إلى هذا الواقع، تبعا لما أحب أن أسميه "إيهاماً بالمرجعية" جديدا (كما يتكلم البعض عن الـ"إيهام بالمعنى"). هذا الايهام الجديد بالمرجعية ليس سوى قدرة التخيل على *إعادة وصف* الواقع. وسوف نرى فيما بعد حدَّتها في هيئة اليوتوبيا.

لقد تمّ التشديد بقوة على هذه الصلة بين التخيل وإعادة الوصف، من لدن بعض المنظِّرين لنظرية النماذج، في حقل آخر غير اللغة الشعرية. وقوي هو اقتراح قول إن النماذج تمثل في

أشكال معينة للخطاب العلمي، ما تمثله التخيلات في بعض أشكال الخطاب الشعري. والقاسم المشترك بين النموذج والتخيل هو قوتهما الكشفية، أي قدرتهما على بسط أبعاد جديدة للواقع بواسطة تعليق ثقتنا في وصف سابق.

هنا بالضبط تُبين أسوأ التقاليد الفلسفية المتعلقة بالصورة، عن مقاومتها العنيفة؛ التقليد الذي يريد أن تكون الصورة إدراكا ضعيفا للواقع. مفارقة التخيل هي أن إلغاء الإدراك يتحكم بنمو رؤيتنا للأشياء. ويبين فرانسوا داغونْييه ذلك بدقة مثالية في مؤلَّفه "*الكتابة والأيقنة*"[٣]. كل أيقونةٍ تعبيريةٌ خطية تعيد خلق الواقع على أعلى مستويات الواقعية. ويبدأ هذا "التكاثر الأيقوني" بالمختصرات وبالألفاظ كما يوضح ذلك تحليلٌ جاد للمراحل الأساسية لتاريخ الرسم وتاريخ اختراعات التعبيرات الخطية من كل صنف. بتطبيقنا لمفردات مبدأ الدينامية الحرارية الثاني، يمكن لنا أن نقول بأن ذلك الايهام بالمرجعية يصلح لتصعيد المنحنى الحراري للإدراك العادي، في الحدِّ الذي يخفِّف فيه هذا الأخير الاختلافات ويسوي بين التناقضات. تلتقي نظرية الأيقنة مع نظرية الرموز المعمّمة، لدى نيلسون غودمان في The Languages of Art[٤]: لكل الرموز -رموز الفن والكلام- نفس النشدان المرجعي بـ"إعادة خلق الواقع".

كل الانتقالات من الخطاب إلى التطبيق تصدر عن هذا الخروج الأول للتخيل عن أطواره، حسب مبدأ التكاثر الأيقوني.

٢. المتخيل والمحكي

الانتقال الأول من النظري إلى التطبيقي في متناول اليد، في النطاق الذي تعيد فيه متخيلات معينة وصف الفعل البشري بالضبط. أو حتى نعيد الشيء ذاته بالمعنى العكسي، نقول إن الطريقة الأولى التي يحاول بها الإنسان فهم "مختلفات" المجال العلمي والتحكم فيه، هي أن يقدم عنه تمثيلا متخيلا. سواء تعلّق الأمر بالتراجيديا القديمة، أو الدراما الحديثة، أو الرواية، أو الحكاية أو الأسطورة، فإن البنية السردية تعطي للمتخيَّل تقنيات الاختصار، التمفصل والتكثيف التي يحصل بها فعل التكاثر الأيقوني الذي نصفه، فضلا عن ذلك، في الرسم وفي بعض الفنون التشكيلية الأخرى. هو ذا ما كان: أرسطو يقصده في العمق في كتاب الشعرية، حيثما كان يربط وظيفة الشعر الـ"ميمية" -أي التراجيديا، في سياق بحثه- بالبنية الـ"أسطورية" للحكاية التي يؤلفها الشاعر. هنا موطن التناقض الكبير: أن التراجيديا لا

"تحاكي" الفعل إلاّ بكونها "تعيد خلقه" على مستوى تخيّلٍ محكم البناء. بوسع أرسطو أن يستنتج من ذلك أن الشعر أكثر فلسفية من التاريخ، الذي يظل خاضعا لاحتمال المجرى العادي للفعل. فهو يتوجه مباشرة لجوهر الفعل لكونه يربط بين الخرافة muthos والمحاكاة بالضبط، أي بين التخيل وإعادة الوصف، في لغتنا نحن.

ألا يمكن، تعميماً، نشر هذه الملاحظة على كل طريقة "حكي"، أو "نسج محكي" ما؟ لماذا اخترعت الشعوب العديد من الحكايات الغريبة والمعقدة ظاهريا؟ هل فقط بدافع الإحساس بلذة اللعب بالإمكانيات التركيبية التي تقدمها بعض مقاطع الفعل البسيطة وأدوار الأساس التي تعادلها: كالخائن، المبعوث والمنقذ، إلخ. كما تشير بذلك التحليلات البنيوية للمحكي؟ أو ألا يجب، استناداً لهذا التحليل البنيوي نفسه، أن نسحب على البنيات السردية جدل التخيّل وإعادة الوصف؟ إذا كانت المقارنة صالحة، علينا التمييز بين فعل السرد وبنية المحكي والاعتراف للسرد بحمل الفعل النوعي للخطاب، الذي يحظى بقوة إيحائية وقوة مرجعية أصليتين. وتكمن هذه القوة المرجعية في كون الفعل السردي وهو يَعْبُر البنيات الحكائية، يطبق شبكة تخيُّل محْكم لـ"مختلفات" الفعل البشري. وبين ما يمكن أن يكون منطقَ ممكناتٍ سردية ومختلفات الفعل التجريبية، يحشر التخيل السردي استعمال رسمه التخطيطي للسلوك البشري. عندما تُعْرَض خريطةُ الفعل على هذا النحو، يخلق الانسان الحاكي نفس الايهام المرجعي كالشاعر الذي يحاكي، حسب أرسطو، الواقع بإعادة خلقه له أسطوريا. أو يمكن أن نقول، وباستعمال مفردات لغة النماذج التي أشرنا إليها باختصار سابقا، أن المحكي هو خطة إعادة الوصف التي تصدر فيها الوظيفة الكشفية عن البنية السردية والتي يكون فيها الفعل نفسه هو مرجع إعادة الوصف.

غير أن هذه الخطوة الأولى في الحقل التطبيقي ماتزال ذات حمولة محدودة. وفي النطاق الذي يُمارَس فيه التخيل في حدود نشاط ميمي مّا، فإن ما يعيد وصفه هو الفعل *الموجود مسبقا*. إعادة الوصف، تعني الوصف كذلك. وشعرية الفعل تتطلب شيئا آخر غير إعادة وصف ذات قيمة وصفية.

والحال أن للخيال، فيما وراء وظيفته الميمية، وحتى إن طبقتْ على الفعل، وظيفةً إسقاطية تنتمي إلى حركية القيام بالفعل ذاتها.

٣. التخيل والقدرة على الفعل

هذا هو ما توضحه ظاهراتية القيام *الفردي* بالفعل جيدا. نقول إنه لا فعل بدون خيال. وذلك بطرق شتى: على صعيد التطلع، على صعيد التحفيز وحتى على صعيد القيام بالفعل. في البداية، ينطوي المضمون الفكري للتطلع -أي ما جرت العادة أن أسميه العمل (pragma)، بما فيه الشيء الذي سأقوم به أنا -على رسم تخطيطي لشبكة من الأهداف والوسائل، لما يمكن للمرء أن يسميه بخطة العمل. وفي الحقيقة، في هذا الخيال المحرِّر للقيام بالفعل، "أحاول" مختلف المجريات المحتملة للفعل و"ألعب"، بالمعنى الدقيق للكلمة، بالإمكانات العملية. وفي هذه النقطة يعيد الـ"لعب" العملي قطع الـ"لعب" السردي، المثار سابقا. عندئذ تتبادل وظيفة التطلع، الموجهة باتجاه المستقبل، ووظيفة المحكي، الموجهة إلى الماضي، خططهما وشبكاتهما، التطلع يُعير المحكيَ قدرته على البناء، والمحكي يستقبل من التطلع قدرته على التحرر. ثم يتشكل الخيال مع تقدم التحفيز. والخيال هو الذي يقدم المكان، أو المضاءة، حيث تقارن وتقاس فيما بينها، محفّزاتٌ متباينة تباين الرغائب والمتطلبات الأخلاقية، المتنوعة بدورها كالاعراف المهنية، العادات الاجتماعية والقيم الشخصية بشدة. يقدم الخيال الفضاء المشترك للمقارنة والوساطة لآجال متباينة تباين القوة التي تدفع كما من الخلف، والجاذبية التي تفتن كما من الأمام، الأسبابَ التي تشرِّع وتؤسس كما من تحت. ولا يعرض العنصر "التنظيمي" المشترك، الذي يقيم الفرق، من ناحية، بين دافع مكرِهٍ جسديا وبين حافز مّا، ومن أخرى، بين حافز وبين سبب مكرِهٍ منطقيا، لا يعرض عمليا نفسه إلاّ في شكل من أشكال المتخيَّل. وشكل المتخيل العملي هذا، يجد نظيره اللساني في عبارات مماثلة لـ: سأقوم بهذا أو ذاك، إذا رغبت فيه. ويتوقف الكلام هنا ليغيِّر ويُفصّل على صيغة الشرط طريقةَ التعديل والتبديل الافتراضي الذي يمثل شرط إمكانية التشخيص لتدخل الرغبة في دائرة التحفيز المشتركة. الكلام هنا ثانوي بالنسبة لانتشار الحوافز الخيالي في ما تم تعيينه استعاريا كمضاءة. في نهاية المطاف، يكون الخيال هو المكان الذي أجرب فيه قدرتي على الفعل، الذي أكون فيه في مستوى "أقدر". ولن أنسب إلى نفسي قدرتي الخاصة، باعتباري فاعل فعلي الخاص، إلاّ بتصوير ذلك لنفسي في هيئات تغيرات خيالية لموضوعة: "سأقدر"، و"كنت سأقدر بطريقة أخرى، لو أني أردت" كذلك. هنا أيضا، يعتبر الكلام دليلا جيدا. بتمديدنا لتحليل أوستين النابه في مقالته الذائعة الصيت حول الـ"Ifs and Cans"، يمكن القول أنه في عبارات صيغة: سأقدر، كنت سأقدر لو.." يقدم الشرط انعكاسا لغويا لتغيرات الخيال حول موضوعة "أقدر". وتنتمي صيغة الشرط إلى زمن الخيال العملي *المنطقي*

(Tense-logic). المهم من وجهة نظر ظاهراتية أنني لا أمتلك يقين قدرتي المباشر إلاّ من خلال التغيرات الخيالية التي تتوسط ذلك اليقين.

هكذا يحصل تقدم مّا من رسم تطلعاتي التخطيط، مروراً بتصوير رغائبي، إلى تغيرات "أقدر" الخيالية. هذا التقدم يسير باتجاه فكرة الخيال كوظيفة عامة للممكن العملي. وهذه هي الوظيفة التي قدّمها كانط في كتاب *"نقد ملكة الحكم"* تحت عنوان "اللعب الحر" للخيال.

بقي إذن أن نبين ماذا يمكن أن يكون خيال الحرية، في حرية الخيال. غير أن ظاهراتية بسيطة للقيام الفردي بالفعل،غير كافية. وقد اخْترقتْ هذه الظاهراتية، بالتأكيد، حدودَ وظيفة الخيال الميمية الصرفة. لكنها لم تعبر إلى تلك الوظائف التي تتعلق بالخاصية الفردية للفعل البشري في هذا الطور من الوصف.

٤. التخيل والبينذاتية

سنقوم بخطوة حاسمة باتجاه المتخيل الاجتماعي، بالتأمل حول ظروف إمكانية التجربة التاريخية بعامة. ويعتبر الخيال مشتركا فيها في النطاق الذي يكون فيه لحقل التجربة التاريخي تشكُّل متماثل. تستحق هذه النقطة أن نُبَلْوِرَ بأكبر عناية، فهنا لا تتعالى نظريةُ الخيال على الأمثلة الأدبية للتخيل المطبق على الفعل فقط، بل حتى على ظاهراتية الإرادة باعتبارها مبدأً للفعل الفردي. وتكمن نقطة الانطلاق في نظرية البينذاتية التي عرضها هوسرل في *التأمل* الديكارتي *الخامس*، وفي التطورات التي منحها إياها ألْفريد شوتْز(٥). هناك حقل *تاريخي* مّا للتجربة، لأن حقلي الزمني على صلة بحقل زمني آخر بفعل ما سمي بالـ"مزاوجة". وتبعا لعلاقة المزاوجة هذه، يمكن لتيار زمني مّا أن يواكب تياراً آخر. بل أكثر من ذلك، تبدو هذه "المزاوجة" كأنها مجرد مقطع في التيار المهيمن حيث يكون لكل واحد منا معاصرون ما، بل وسلف وخلف. لهذه الزمنية ذات المستوى العالي جلاؤها الخاص، حسب أصناف لا تنل فقط امتداداً لأصناف الفعل الفردي (كالتطلع، التحْفيز، الانتساب إلى فاعل قادر على ما يفعل). وأصناف الفعل المشترك تجعل علاقات نوعية بين المعاصرين، السلف والخلف ممكنة، بما فيها علاقات نقل التقاليد، لكون هذا الأخير يمثل رابطا قابلا للقطع أوالتجدد.

والحال أن الترابط الداخلي لهذا التيار المهيمن الذي نسميه تاريخا، تابع لا لأصناف الفعل المشترك تلك (التي يفصلها ماكس ڤيبر في: *الاقتصاد والمجتمع*) فحسب، بل لمبدإ متعالٍ

من درجة عالية يلعب نفس الدور مثل "أفكر" الذي قال عنه كانط بأنه قادر على مواكبة كل تمثّلاتي. هذا المبدأ الرّاقي هو مبدأ التماثل الكامن في الفعل الأولي للمزاوجة بين مختلف الحقول الزمنية، حقول معاصرينا، سلفنا وخلفنا. وتعتبر هذه الحقول متماثلة بالمعنى الذي يفهم أن كل واحد منا قادر، مبدئيا، على ممارسة وظيفة الـ"أنا" *كأي شخص آخر*، ونسْب تجربته الخاصة إليه. هنا، كما سنرى، يشترك الخيال. لكن قبل ذلك، علينا أن نذكّر بأن مبدأ التماثل كان للأسف مؤولا في الأغلب بطريقة خاطئة ضمن حدود حجّة مّا، بمعنى منطق المثالة: كما لو أنّ عليّ، لإسناد قدرة "أنا" لشخص آخر، أن أقارن سلوكه بسلوكي وأن أبدأ بحجة التمثيل النسبي الرابعة المؤسَّسة على التشابه المزعوم بين سلوك الغير الملاحَظ من الخارج وسلوكي المحسوس به في تعبيره المباشر. لا يعتبر التماثل الكامن في المزاوجة حجة بأية صفة من الصفات. إنما هو المبدأ المتعالي الذي يكون الآخر وِفْقَهُ أنا أخرى شبيهة لأناي، أنا مّا مثل أنا، يبدأ التماثل هنا بالانتقال المباشر لدلالة "أنا" (je). *ومثلي يمكن لمعاصري، لسلفي وخلفي*، أن يقولوا "أنا". بهذه الطريقة أكون، تاريخيا، على صلة بالآخرين. وبهذا المعنى أيضا، يكون مبدأ التماثل بين الحقول الزمنية المتنوعة ناقلا للتقاليد كما يكون "أنا أفكر" الكانطي في نظام التجربة السببي.

هذا هو الشرط المتعالي الذي يكون فيه الخيال المتغير الأساسي لبناء الحقل التاريخي. وليس صدفة أن يسند هوسرل، في التأمل *الخامس*، مفهومه للإدراك المتميز (الزكانة) المماثل لمفهوم النقل في الخيال. فأن نقول بأنك تفكر مثلي، بأنك تشعر مثلي بالألم واللذة، فذلك يعني القدرة على تخيل فيم سأفكر وبم سأشعر لو كنت مكانك. وهذا النقل، خياليا، لـ"هُنا"ي في "هناك" أنت، هو جذر ما نصطلح عليه بالتّحالل، الذي بإمكانه أن يكون كراهية كما يكون حبا. بهذا المعنى يمثل النقل خياليا بالنسبة للإدراك التماثلي المتميز، ما يمثله استعمال الرسم التخطيطي بالنسبة للتجربة الموضوعية حسب كانط. هذا الخيال هو استعمال الرسم التخطيطي الخاص بتأسيس البينذاتية في الإدراك التماثلي المتميز. ويعمل استعمال الرسم هذا كالخيال الخلاّق، على إبقاء كل أنواع الوسائط التي تشكل الرابط التاريخي، ومنها المؤسسات التي تعبّر عن الرابط الاجتماعي وتحول الـ"نحن" إلى "هم" دون كلل، بتعبير ألفريد شوتْز، حيّةً. ويمكن لغلفية العلاقات المتبادلة هذه، في مجتمع بيروقراطي، أن تذهب إلى حدّ التظاهر بالترابط السببي لنظام الأشياء. هكذا ينزع هذا الإعوجاجُ المنظّمُ للتواصل، أو التشييءُ الجذري للسير الاجتماعي، إلى إلغاء الفرق بين مجرى التاريخ ومجرى الأشياء. مهمة الخيال الخلاّق إذن هي مقاومة هذا القصور الحراري في العلاقات الانسانية. وحتى نعبر عن

ذلك باصطلاح القدرة والإنجاز، نقول بأن للخيال القدرة على الحفاظ على *مماثلة الذات* وعلى تمييزها في كل العلاقات مع معاصرينا، سلفنا وخلفنا. وقدرته، بالتالي، هي الحفاظ على الفرق بين مجرى التاريخ ومجرى الأشياء، والتمييز بينهما.

ختاماً، تظل إمكانية التجربة التاريخية بعامة، كامنة في قدرتنا على البقاء معرّضين لتأثيرات التاريخ، حسب مقولة غادامير، Wirkungsgeschichte ، غير أننا نظل متأثرين بتأثيرات التاريخ في النطاق فقط الذي نكون فيه قادرين على توسيع قدرتنا على التأثر بهذا النحو. والخيال هو سر تلك القدرة.

III. المتخيل الاجتماعي

يمكن للّحظة الرابعة والأخيرة للخطوة التي تقدمنا بها في عطفات النظري والعملي أن تجازف بقودنا بسرعة وبعيدا جدا. مؤكد أن القدرة، التي أثرناها في الخاتمة، القدرة على عرض أنفسنا خياليا أمام "تأثيرات التاريخ" هي الشرط الأساسي للتجربة التاريخية بصفة عامة. لكن هذا الشرط دفين ومنسي إلى درجة أنه يشكل فقط مثلاً أعلى للتواصل، وفكرةً بالمعنى الكانطي. إن حقيقة شرطنا هي أن الرابط التماثلي الذي يصيّر كلَّ إنسان شبيهي، لا نبلغه إلاّ من خلال عدد معيّن من *الممارسات الواسعة الخيال*، مثل *الايديولوجيا واليوتوبيا*. ومن سمات هذه الممارسة الواسعة الخيال العامة، أن تتحدَّد كمتعاكسة بالتناوب وأن تكون كل واحدة منها موهوبة لوصامة (Pathologie) نوعية تجعل وظيفتَها الايجابية مجهولة تقريبا، أي مساهمتَها في بناء الرابط التماثلي بين الذات وشبيهي الانسان. ينجم عن ذلك أن الخيال الخلاق، المشار إليه سابقا -والذي نعتبره هو استعمال الرسم التخطيطي لهذا الرابط التماثلي-، لا يمكن أن يُرَدَّ إلى نفسه إلاّ من خلال *نقد* صور الخيال الاجتماعي المتعاكسة ونصف المَرَضية. ونكران خاصية هذا التحول المحتّمة سيكون هو ما أسميته في الحين الذهاب بسرعة مفرطة بعيداً جدا. علينا بالأحرى أن نتبارى مع الْتباس مزدوج: هذا الذي يستند إلى التناقض بين الايديولوجيا والطوباوية. وذاك الذي يستند إلى التناقض في كل واحدة منهما، بين وجهها الايجابي والبنّاء ووجهها السلبي والهدّام.

فيما يخص التناقض الأول، بين الايديولوجيا واليوتوبيا، علينا أن نعترف بأنه قلّما اعتُبِر بمثابة موضوعة بحث منذ الفترة التي كان كارل مانْهايم قد كتب فيها *"الايديولوجيا واليوتوبيا"*، سنة ١٩٢٩. لدينا نقد للإيديولوجيات، الماركسية وما بعد الماركسية، مفصّل

بشدة من طرف آپّل ويورغن هابرماز على خط مدرسة فرانكفورت. ولدينا من جهة أخرى، تاريخ لليوتوبيا وعلم اجتماعها، مرتبطان بشكل ضعيف بنقد الايديولوجيا هذا. ومع ذلك فقد كان كارل مانهايم قد شقَّ الطريق بإقامة الفرق بين الظاهرتين على خلفية معيار مشترك للأتوافق بخصوص الواقع التاريخي والاجتماعي. ويفترض هذا المعيار، في نظري، بأن الأفراد، شأن الكليات الجماعية (الجماعات، الطبقات، الأمم وغيرها) مرتبطون، بداية ودائما، بالواقع الاجتماعي بكيفية أخرى غير كيفية المساهمة المباشرة، تبعا لصور اللأمطابقة التي هي صور المتخيل الاجتماعي بالضبط.

ستقتصر النظرة الإجمالية التالية على سمات هذا المتخيل التي بوسعها أن تسلط الضوء على التشكل التماثلي للرابط الاجتماعي. لن يكون البحث سُدى، إذا صحّح في نهاية المطاف، إلتباسات وإحراجات تأمّل الخيال الابتدائية.

لقد حاولت في دراسات أخرى، بسط طبقات المعنى المؤسِّسة للظاهرة الإيديولوجية[٦]. ودعّمت الأطروحة القاضية بأنه لا يمكن للظاهرة الايديولوجية أن تختزل في وظيفة الالتواء والإخفاء، كما ذهب إلى ذلك تأويل مّا مبسّط للماركسية. ما كان لنا أن نفهم أن الايديولوجيا تستطيع أن تعطي لصورة الواقع المقلوبة فعّالية مماثلةً، لو لم نتعرّف على الخاصية التي يقوم عليها المتخيل الاجتماعي. بحيث أن هذا الأخير يعمل في المستوى الأكثر ابتداءً، الموصوف من طرف ماكس ڤيبر في بداية مؤلفه الضخم، عندما يسم الفعلَ الاجتماعيَ بسلوك دالّ موجه بالتناوب ومندمج اجتماعيا. في هذا المستوى الجذري تتشكل الايديولوجيا. فهي تبدو على صلة مع حاجة أن تعطي جماعة معينة صورة ما عن نفسها، أن "تتمثّل"، بالمعنى المسرحي للكلمة، أن تدخل اللعبة والمشهد. وربما لا وجود لجماعة اجتماعية دون هذه الصلة اللامباشرة مع كينونتها الخاصة من خلال تمثُّلٍ مّا للذات. وكما كان ليڤي ستراوس قد أكد ذلك بقوة في المدخل إلى أعمال موس [٧]، فإن الرمزية ليست أثراً للمجتمع، إنما المجتمع هو أثر الرمزية. فعلم الأمراض المتولد عن الظاهرة الايديولوجية يصدر عن وظيفة تعميق وتكرار الرابط الاجتماعي في الحالات *اللاحقة*. التبسيط، استعمال الرسم التخطيطي، القولبية والطقسية تنشأ كلها من المسافة التي لا تكف عن حفر ذاتها بين الممارسة الواقعية والتأويلات التي تعي من خلالها جماعة مّا وجودها وممارستها، ويبدو أن لا شفافية رموزنا الثقافية هي شرط إنتاج الإرساليات الاجتماعية.

في هذه الأبحاث أعمل على توضيح أن وظيفة الإخفاء تسود بصراحة على وظيفة الاندماج، عندما تُجْتَذَب التمثلات الايديولوجية من طرف نظام سلطة مجتمع معطى. كل سلطة تبحث في الواقع على إقرار ذاتها. والحالة هذه، يبدو أنه إذا كان كل طموح إلى الشرعية على وثاقة بثقة الأفراد في هذه الشرعية، فإن العلاقة بين هذا الطموح المبثوث من لدن السلطة والثقة التي تستجيب له، غير متوازية أساساً. فالطموح الذي يصدر عن السلطة أكبر، دائما، من الثقة التي تعود إليها. وهنا يتم تحريك الايديولوجيا لردم الفرق بين الطلب المقدَّم من أعلى والثقة العائدة من أسفل.

على هذه الخلفية المزدوجة، يمكن، في نظري، وضع مفهوم الايديولوجيا الماركسي، مع استعارته حول "قلب" الواقع في صورة وهمية. بحيث كيف يمكن أن تكون للأوهام والتصورات الخيالية والاستنتاجات، فعالية تاريخية معينة، لو لم يكن للإيديولوجيا دور بسيط متداخل مع الرابط الاجتماعي الأكثر ابتداء ولو لم تكن الايديولوجيا معاصرة للتشكل الرمزي لذلك الرابط نفسه؟ لا نستطيع في الحقيقة أن نتكلم عن نشاط واقعي قبل إيديولوجي أو لا إيديولوجي. لن نفهم حتى كيف يمكن لتمثيل معكوس للواقع، أن يخدم مصالح طبقة مّا مسيطرة، إن لم تكن العلاقة بين السيطرة والايديولوجيا أكثر أصالة من التحليل بعبارات الطبقات الاجتماعية، وإن لم تكن قابلة للبقاء دوماً في بناء الطبقات. كل ما أتى به ماركس من جديد، ويتعذر دحضه، يبرز على هذه الخلفية السابقة للتشكل الرمزي للرابط الاجتماعي عموماً ولعلاقة السلطة خصوصاً. فإسهامه الخاص يتعلق بالوظيفة التبريرية للإيديولوجيا بالنسبة إلى علاقات السيطرة النابعة من انقسام الطبقات وصراعها.

لكن علاقة التناقض بين الايديولوجيا واليوتوبيا هي ما يجلي، في الأخير، وظيفتها الأولية وشكلها المرضي النوعي. وما يعصِّب تناولاً متزامنا لليوتوبيا والايديولوجيا، هو أن اليوتوبيا، خلافاً للإيديولوجيا، تشكِّل نوعاً أدبيا مُعْلَناً. فهي تعرِّف نفسَها كيوتوبيا. وتطالب جهاراً بحقها. وعلاوة على ذلك، يسمح وجودها الأدبي، على الأقل منذ طوماس مور، بمقاربته انطلاقا من كتابتها. فتاريخ اليوتوبيا موجَّه من لدن أسماء خالقيها، على العكس من غفلية الايديولوجيات. بمجرد ما نحاول تحديد اليوتوبيا بناء على *محتواها*، نفاجأ باكتشاف أنه برغم دوام البعض من موضوعاتها -قانون الأسرة، الاستهلاك، ملاءمة الأشياء، نظام الحياة السياسية،الدين-، من غير الصعب أن نعادل بين كل واحدة من هذه العبارات وتطلعات متعارضة كليا. وسيفسح لنا هذا التناقض فيما بعد المجال لتأويل مّا

بكلمات الخيـال. لكن يمكن لنا من الآن أن نرتاب في أن اليـوتوبيـا إذا كانت هي المشروع المتخيَّل لمجتمع آخر ولواقع آخر، فإن بإمكان هذا الـ"خيال المؤسِّس"، كما يسميه هنري ديروش، أن يبرِّر الاختيارات الأشد تعارضا. فعائلة أخرى وجنسانية أخرى ،يمكن أن يدل على رَهْبَنة أو على عشرة جنسيـة. *طريقة* أخرى في الاستهـلاك، يمكن أن تدل على التقشف أو على الاستهلاك الكمالي. كما يمكن أن تدل علاقة أخرى بالملْكية على مطابقة مباشرة دون قاعدة، أو على تخطيط مكلِّف مدقِّق. ويمكن أن تدل علاقة أخرى في حكم الشعب على تسيير ذاتي أو على الخضوع لبيـرقراطية فاضلة ومنظِّمة. وعلاقة أخرى بالدين يمكن أن تدل على إلحاد جذري أو على ابتهاج ثقافي.

إن لحظة التحليل الحاسمة تقتضي ربط هذه المتغيرات الموضوعاتية بالالتباسات الأكثر أصالة، التي ترتبط بو*ظيفة* اليوتوبيا. وهذه المتغيرات الوظيفية هي التي يجب وضعها بالموازاة مع متغيرات الايديولوجيا. كما يلزم، بنفس معنى التعقيد والتناقض، بسْط طبقات المعنى. وبنفس الطريقة التي كان يجب بها مقاومة محاولة تحليل الايديولوجيا بعبارات الإخفاء والإلتواء، يجب مقاومة محاولة بناء مفهوم *اليوتوبيا* على أساس عباراتها شبه المَرَضية وحده.

على الفكرة النواة أن تكون هي فكرة *اللامكان*، التي تؤدي إليها الكلمة نفسها ووصف طوماس مور. وانطلاقا من هذه الحصانة الفضائية الكونية الغريبة بالذات -من هذا اللامكان، بالمعنى الخاص للكلمة- يمكن لنظرة جديدة أن تلقى على واقعنا، حيث لا يمكن لشيء من الآن أن يعتبر مكتسباً. ومن الآن، ينفتح حقل الممكن فيما وراء حقل الواقع. وذاك هو الحقل الذي توجهه طرق عيش "أخرى" أشير إليها سابقا. ساعتئذ يكون السؤال معرفة ما إذا كان بوسع الخيال أن يمتلك دوراً "مؤسِّساً" دون تلك القفزة إلى الخارج. فاليوتوبيا هي الكيفية التي نعيد على ضوئها التفكير جذريا في الأسرة، الاستهلاك، الحكومة، الدين وغيرها. ومن "اللامكان" تتفتق أبهرُ منازعةٍ للموجود. هكذا تبدو اليوتوبيا، في نواتها الأصلية، كالرأي المخالف السديد لمفهومنا الأول حول الايديولوجيا باعتبارها وظيفة الاندماج الاجتماعي. وطباقا، تكون اليوتوبيا هي وظيفة القلب الاجتماعي.

بناء عليه، نحن مستعدون لمتابعة التوازي إلى درجة أبعد، حسب مفهوم الايديولوجيا الثاني، بوصفها أداة لإقرار نظام السلطة المعطى. ما يستخدم حقيقةً في اليوتوبيا، هو بالضبط "معطى" كل أنظمة السلطة، بما فيها المبالغة في طلب التبرير مقارنة بتصديق أفراد العشيرة. وكما تنزع الايديولوجيات إلى ملء هذا الفراغ أو إلى إخفائه، تعرض اليوتوبيات،

إذا صحّ التعبير، فائض قيمة السلطة غير المعلن عنه وتكشف الادعاء الخاص بكل أنظمة المشروعية. لهذا تصل كل اليوتوبيات، في لحظة أو في أخرى، إلى عرض طرق "أخرى" لممارسة السلطة، داخل الأسرة، في الحياة الاقتصادية، السياسية أو الدينية. وهذه الطريقة الـ"أخرى" يمكن أن تدل، كما رأينا ذلك، على أشياء متعارضة تعارض سلطة أكثر عقلانية أو أكثر أخلاقية، أو تعارُضَ غيابها، إذا صحّ أن السلطة بما هي كذلك، معروف عنها في نهاية المطاف أنها قبيحة ولا تبدل عاداتها. فأن تكون إشكالية السلطة إشكالية مركزية بالنسبة لكل اليوتوبيات، فذلك شيء لم يؤكده فقط وصف التصورات الخيالية الاجتماعية والسياسية ذات الطابع الأدبي، بل مختلف محاولات "تحقيق" اليوتوبيا. وتلك في جوهرها مجتمعات مصغّرة، موسمية أو دائمة، ممتدة من الدّير، إلى الكيبوتز أو العشيرة الخنفوسية. ولا تشهد تلك المحاولات على جدية الفكر اليوتوبي وقدرته على إقامة طرق حياة جديدة فقط، بل على مهره الأصيل في شدّ تناقضات السلطة من وسط الجسم كذلك.

من هذا الحلم المجنون بالضبط تنشأ علامات اليوتوبيا، المرضية. وبنفس الطريقة التي كان مفهوم الايديولوجيا الايجابي يتحكم بها في بذرة رأيه المخالف السلبي، تسمح لنا وصامة اليوتوبيا النوعية بقراءتها في اشتغال (اليوتوبيا) الأكثر إيجابية. على هذا النحو يقابل مفهومٌ ثالث لليوتوبيا مفهومَ الإيديولوجيا الثالث.

ولأن اليوتوبيا تنشأ من قفزة في مكانٍ مّا، أو في اللاّمكان، فإنها تنمّي علامات مقلقة يسهل فكّها في تعبيرات اليوتوبيا الأدبية: كالميل إلى إخضاع الواقع للحلم، الاستقرار على تصورات مدَقّقَةٍ في الإتقان، وغيرها. ولم يتردد بعض المؤلفين في مقارنة المنطق الذي طورته اليوتوبيا بمنطق الفصام: منطق الكل أولا شيء، بالرغم من اشتغال الزمن؛ تفضيل تبسيطية الفضاء؛ الاستخفاف بالدرجات المتوسطة وأكثر من ذلك عدم الاكتراث بالخطوة الأولى باتجاه إدارة العالم المثالي؛ العجز إزاء التناقضات التابعة للفعل -فإما أن هذه الأخيرة تجعل بعض الأوجاع ملازمة لبعض الأهداف المرغوبة، وإمّا أنها تدين التنافر الحاصل بين أهداف مرغوبة على نحو متساوٍ. وليس من الصعب أن نضيف إلى هذه اللوحة السريرية، لوحة الهروب في الحلم وفي الكتابة، العلامات الانكفائية للحنين إلى الفردوس المفقود الذي تستره المستقبلية (Futurisme).

لقد حان الوقت لتوضيح ذلك التفرع الثنائي المزدوج، بعبارات الخيال، أولاً بين قطبَيْ الايديولوجيا واليوتوبيا، ثانيا داخل كل واحد من مصطلحيْ هذا الزوج، بين حدود متغيراتهما الغامضة.

بداية يجب، على ما يبدو لي، أن نحاول التفكير في الايديولوجيا واليوتوبيا معاً، تبعاً لكيفياتهما الايجابية، البنّاءة، وإذا صحّ التعبير، السليمة، أكثر من غيرها. بالانطلاق من مفهوم اللاتوافق عند مَانْهايم، يمكن أن نبني وظيفة الايديولوجيا الإدماجية ووظيفة اليوتوبيا، المدمِّرة. وتبدو هاتان الظاهرتان للوهلة الأولى متعاكستين فقط. بينما تستتبعان بعضهما البعض جدليا بالنسبة لاختبار أكثر انتباهاً. فالايديولوجيا ال"محافظة" جدا، أعني تلك التي تستنفذ نفسها في تكرار الرابط الاجتماعي وتعميقه، ليست إيديولوجيا إلاّ بالانزياح الكامن فيما يمكن تسميته، كتذكر لفرويد، بال"اعتبارات المجازية" المرتبطة بالصورة الاجتماعية. وبعكس ذلك، يبدو أن الخيال الطوباوي لا يكون إلا منحرف المركز. هذا مجرد ظاهر. في قصيدة بعنوان "خطوة مّا خارج الانساني" يشير پّول تْسيلان في هذه العبارات إلى اليوتوبيا: "في دائرة تسير باتجاه الانساني، لكن منحرفة المركز". ندرك التناقض. وله وجهان. من ناحية، لا حركة باتجاه الانساني إن لم تكن أولاً منحرفة المركز -ومن أخرى، الهناك يعيد إلى هنا. ويتساءل لوڤيناس: "كما لو كانت البشرية جنسا يقبل بداخل مكانه المنطقي وامتداده، قطيعةً كلية. وكما لو لم تكن اليوتوبيا نصيب تيهٍ ملعون، بل المضاءة التي يظهر فيها الانسان: "في مضاءة اليوتوبيا... والانسان؟ والمخلوق؟ - في ألقٍ مماثل"(٨)".

تبدو هذه اللعبة التي تتقاطع فيها اليوتوبيا والايديولوجيا كلعبة اتجاهيْ المتخيل الاجتماعي الأصيليْن. يجذب الأول باتجاه الإدماج، التكرار والانعكاس. ولأن الثاني منحرف المركز، فإنه ينزع إلى التيه. لكن لا أحد يسير دون الآخر. الايديولوجيا الأكثر تكراراً مضاعفة، في النطاق الذي تُوَسِّط فيه الرابط الاجتماعي المباشر -أي المادة الاجتماعية الأخلاقية، يقول هيغل- تقحم انْزِياحاً ومسافة مّا، وبالتالي شيئاً مّا مُنحرف المركز على وجه الاحتمال. ومن جهة أخرى، يبقى الشكل الأكثر توترا في اليوتوبيا، وفي النطاق الذي يتستّر فيه "في دائرة تسير باتجاه الانساني، محاولةً يائسة لإبراز ماذا يمثل الانسان أساساً في ألق اليوتوبيا.

لهذا السبب يتعذر تجاوز التوتر الحاصل بين اليوتوبيا والايديولوجيا. بل يستحيل في الأغلب تقرير ما إذا كان نمط التفكير هذا أو ذاك إيديولوجيا أو يوتوبياً. لا يمكن رسم الخط إلاّ بعد انتهاء الأمر، وعلى أساس معيار نجاحٍ يمكن بدوره أن يكون محط سؤال، سيما وأنه يقوم على ادعاء أن ما نجح كان وحده صحيحا. لكن ماذا يحدث للمحاولات المجهضة؟ ألن تعود يوماً مّا، ولن تحقق النجاح الذي أباه التاريخ لها في الماضي؟

نفس ظاهراتية الخيال الاجتماعي تقدم مفتاح المظهر الثاني من المسألة، خصوصا وأن كل

مصطلح من هذا الزوج ينمّي علم أمراضه الخاص. فإذا كان الخيال تقدما وليس حالة، فإنه يصبح أمراً مفهوما أن يقابل كلُّ اتجاه من اتجاهات تقدم الخيال، خللٌ وظيفيٌ نوعي.

يسمّى خلل الايديولوجيا الوظيفي إلتواءً وإخفاءً. وقد بينًا فيما مضى، أن هاتين الصورتين تمثلان الخلل الوظيفي المفضل الذي ينضاف إلى وظيفة الخيال الإدماجية. وهناك التواء أصيل وإخفاء أصلي يتعذر التفكير فيهما بحال. ولا يتأصّل جدل الخفاء والتجلي إلاّ في التشكل الرمزي للرابط الاجتماعي. كما لا يمكن للوظيفة المنعكسة عن الايديولوجيا أن تُفهم إلاّ انطلاقا من هذا الجدل الغامض الذي يحمل كل سمات اللاتوافق. يترتّب عن ذلك أن الرابط الذي كشفته الماركسية بين تقدم الإخفاء ومصالح طبقة مّا مهيمنة لا يمثل سوى ظاهرة جزئية. كما يمكن لأي "بنية فوقية" أن تعمل إيديولوجياً: العلم والتكنولوجيا كالدين، كالمثالية الفلسفية أيضا.

لا يسمح خلل اليوتوبيا الوظيفي بفهمه انطلاقا من وصامة الخيال. فاليوتوبيا تنزع إلى الفصام كما تنزع الايديولوجيا إلى الإخفاء والالتواء. وتتجذّر هذه الوصامة في وظيفة اليوتوبيا الشاذة. تطوِّر بطريقة كاريكاتورية غموض الظاهرة التي تتأرجح بين التصور الخيالي والابداعية، بين الهروب والعودة. يمكن لـ"اللامكان"، *كما لا يمكن*، أن يوجِّه من جديد باتجاه "هنا والآن". لكن من يدري ما إذا كانت طريقة الوجود الهائمة هاته أو تلك ليست هي نبوءة الانسان الآتي؟ بل من يدري ما إذا كانت درجة معينة من الوصامة الذاتية ليست هي شرط التغيير الاجتماعي، في الحد الذي تنذر فيه هذه الوصامة ذات يوم بشيخوخة المؤسسات الميتة؟ وحتى أعبر عن ذلك بطريقة مفارقة جداً، أقول، من يدري ما إذا كان المرض هو العلاج في نفس الوقت؟

تملك هذه الملاحظات المشوِّشة، على الأقل، مزية لفت النظر إلى سمة يتعذر اختزالها من سمات الخيال الاجتماعي: ربما لن ندركها إلاّ من خلال صورتيْ الوعي الزائف. لن نمتلك قدرة الخيال على الخلق إلاّ في علاقة نقدية مع صوتيْ الوعي الزائف هاتين. كما لو كان يجب، للاستشفاء من جنون الطوباوية، أن نستدعي وظيفةَ الايديولوجيا "السليمةَ"، وكما لو كان نقد الايديولوجيات مستحيل التوجيه إلاّ من طرف وعي قابل لمشاهدة نفسه انطلاقا من "اللامكان".

في هذا العمل على المتخيل الاجتماعي بالضبط، تتواسط التناقضات التي يجب على ظاهراتية الخيال الفردي البسيطة أن تتركها في حالة الإحراجات.

العقل الفاعل

أريد بداية أن أقول بعض الكلمات المتعلقة بنية واستراتيجية هذا البحث. لقد حاولت على درجات، بناء مفهوم العقل العملي الذي يستجيب لِذَيْنك الاقتضاءين: مفهوم يستحق أن يسمى عقلا، ويحتفظ بخاصيات يتعذر إلحاقُها بالمعقولية العلمية التقنية. في هذه النقطة ألتقي بقصدية هابرماس وبِيرلْمان. على أية حال، ما سأقوم به سيكون مخالفا للغاية. أتميز عن هابرماس، لأنني لا أبدأ بالتواءٍ أو بتصنيفية مّا، بل بتشكيل للمفاهيم. كما أتميز، من جهة أخرى، عن پيرلْمان، حتى وإن كنت متفقا تماماً بخصوص التمييز بين العقلاني والمعقول، في النطاق الذي سأحاول فيه الاستناد إلى التقليد الفلسفي. وأظن حقيقةً أن واحدة من مهام الفلسفة الابتداء دائما بمراجعة نقدية لموروثها الخاص، حتى وإن كانت المواجهة مع عمالقة كبار أمثال كانط وهيغل مهمة شاقة. لكن علينا، في فترة من الفترات، القيام بذلك.

النظام الذي سنتبعه سيقودنا من مفهوم أولي عن العقل العملي إلى مفهوم أعقد تماما. في الطور الأول، سوف نستقر في حقل نظرية الفعل المعاصرة، التي سنستعير منها مقولتي الـ"علة الفاعلة" والـ"منطق العملي"؛ ودون أن نُغير الحقل كلية، سَنَعْبُر على هذا النحو من علم دلالة الفعل إلى تركيبه. ومن هنا سنمر إلى علم اجتماع جامع، موروث عن ماكس فيبر؛ حيث سنصادف مقولتيْ "قانون الفعل" والـ"سلوك الخاضع لقوانين ما". وسوف يحملنا هذان التحليلان التحضيريان، بدورهما، إلى عتبة إشكاليتيْ الـ"فعل الحصيف" الكلاسيكيتين الكبيرتين، إشكاليتي كانط وهيغل. وفي الوقت الذي ستُجازف فيه مقولة العقل الفاعل بالوقوع مجدداً في احتواء العقل النظري، سنحاول في الخاتمة ردَّ العقل الفاعل إلى وظيفته النقدية. وإذا لم يعد بإمكاننا اليوم تكرار نقد العقل الفاعل، لأسباب تعود إلى مفهوم الفعل نفسه، ربما أمكننا العثور ثانية على وظيفة *العقل الفاعل* بالنسبة للتمثلات الايديولوجية للفعل الاجتماعي.

I. مفهوما الـ"علة الفاعلة" والـ"منطق العملي"

أستمد نقطة انطلاقي مما نسميه اليوم -في بلدان اللغة الانجليزية بالأساس- *نظرية الفعل*. وسأبحث لها، في فترة لاحقة، عن موازنات في حقول بحث مختلفة لكنها مترابطة.

على مستوى نظرية الفعل، يتحدّد مفهوم العقل الفاعل طبقا لشروط وضوح الفعل الحصيف، بالمعنى الذي يفهم من الفعل الحصيف ذاك الذي يمكن لفاعل مّا أن يوضح به لفاعل آخر أو لنفسه، بكيفية أن الذي يستقبل هذا التوضيح يقبله لكونه جليا. يمكن للفعل إذن أن يكون "لا عقلانيا" حسب معايير أخرى سنفحصها فيما بعد: فهو يبقى حصيفا في النطاق الذي يلاقي فيه شروط مقبولية داخل عشيرة لغوية وقيمية معينة. شروط المقبولية تلك، هي الشروط التي يجب أن تستجيب فيها أجوبتنا لأسئلة مثل: ماذا تفعلون؟ لماذا وبناء على ماذا تقومون بذلك؟ والجواب المقبول هو الجواب الذي ينهي الاستجواب باستنفاذه لسلسلة من "لأن"، على الأقل في حالة السؤال والتخاطب حيث تطرح تلك الأسئلة.

كل ما افترض مسبقا في هذا المستوى الأول من التقصي، هو أن الفعل البشري ليس لا أبكم ولا غير قابل للتبليغ. ليس أبكم، بالمعنى الذي يكون بوسعنا أن نقول فيه ماذا نفعل ولماذا نفعله. من هذه الزاوية، راكمت لغاتنا الطبيعية كنْزا هائلا من التعابير الملائمة، المستندة على "نحو" نوعي بصفة مطلقة (لنفكر في أفعال الحركة، في انقلابها إلى أفعال سلبية، في علاقة المفاعيل بالأفعال، في قدرة الجمل الفعلية على استقبال عدد لا محدود، عمليا، من التعبيرات الظرفية المتعلقة بالزمان، المكان والوسيلة وغيرها). كما لا يعتبر الفعل غير قابل للتبليغ، مادام المعنى الذي نمنحه، داخل التفاعل، لفعلنا غير محكوم عليه بالبقاء شخصيا، كألم سنٍّ، لكنه يكشف دفعة واحدة عن خاصية عمومية مّا. ونحن لا نشرح ولا نبرز ولا نعتذر إلاّ أمام الملأ. والمعنى الذي نتعلل به يخضع في الحال لما أسميناه لتوّنا بشروط المقبولية، التي هي شروط عمومية بالضبط.

إن نظريةالفعل لا تبين إذن إلا شروط المعقولية التي تنتمي إلى علم دلالة فعل تلقائية. سنتحدث فيما بعد بما فيه الكفاية عما يفتقر إليه تقصٍّ مّا يلتصق على هذا النحو بالخطاب العادي. علينا أولاً أن نخبر مصادره، إن لم يكن علينا أن نستنفذها.

المفهوم الأوّل الذي سيشد انتباهنا في هذا المستوى هو مفهوم العلة الفاعلة. فهو كامن في الأجوبة التي يعترف فاعل مّا بأنه قادر على تقديمها للأسئلة المشار إليها أعلاه. لن أناقش هنا مسألة معرفة ما إذا كان التعلل ساغ مّا على الفعل، هو إقصاء كل شرح بالأسباب، بالمعنى

الحصري على الأقل -الهيومي والكانطي- لسبب السابق والثابت. هذا الخصام غير مجد في حالتنا. المقصود إيجابيا بمفهوم العلة الفاعلة يهمنا أكثر مما أقصاه.

هناك أربع سمات كبرى تميز مفهوم العلة الفاعلة.

أولا، أن المفهوم يمتد أبعد من حقل التحفيز. ولم يُمنَح هنا أي تمييز لصنف الحوافز التي يقال عنها إنها عقلانية مقابل الحوافز الانفعالية. بمجرد ما يبدو الفعل للفاعل على أنه غيرُ مُكرِه، يعتبر الحافز علة فاعلة. علينا أن نفهم من هذا أنه حتى الرغبة الـ"لاعقلانية" توجد في لعبة الأسئلة والأجوبة كحاملة لما أسماه آنْسكومْب *طابع المرغوبية*. بإمكاني دائما أن أقول أنا أرغب في شيء مّا *باعتباره كذا*. هنا بالضبط يكمن الشرط الأدنى لمعقولية الفعل الحصيف. لن يكون حقل التحفيز حتى الحقلَ النّزاعي الذي نعرف، إن لم تقرّ محفزات غير متجانسة كما ترغب، بالمقارنة وإن لم يكن بوسعها إذن أن تكون متراتبة وفق طابع مرغوبيتها. كيف يمكن، في الحقيقة، لمجرى فعل ما أن يفضل على غيره، إن لم نستطع أن نقولُ على أي اعتبار يبدو الواحد مرغوبا أكثر من الآخر؟

بمجرد ما تخضع خصائص المرغوبية هاته، بدورها، للاختبار (كأن يشرح فاعل مّا للغير أو لنفسه، ليضع حداً لسوء فهم أو لخطإ في التأويل مثلا) تكون قابلة للتوضيح بمصطلحات محفّزات تقدّم *تعميما* مّا على نحو معين. فأن نقول: "لقد قتل بدافع الغيرة" معناه المطالبة بأن يُنْظَر إلى فعل مماثل على ضوء فئة محفزات قادرة على شرح أفعال أخرى أيضا. يمكن، مرة أخرى، لهذه المحفزات أن تعتبر "لا عقلانية" من وجهة نظر أخرى: فهذا لن يقلل من تعميمها في شيء، أي من قدرتها على أن تُفْهم بأنها تنتمي إلى فئة لا يمكن تعيينها، تسميتها وتحديدها بالعودة إلى كل مصادر الثقافة، منذ المسرحية والرواية إلى "بحوث الأهواء" الكلاسيكية. بهذه السمة الثانية، تسمح علة فاعلة مّا بشرح الفعل، في معنى واحد لكلمة "شرح" التي تدل على وضع -أو طلب وضع- فعل مفرد تحت ضوء فئة من التصرفات التي تمثل طابع تعميميّا. بعبارات أخرى، الشرح يعني تأويل ذلك الفعل كمثال عن فئة تصرفات مماثلة.

تنشأ السمة الثالثة بدورها من تطور مفهوم التصرف الكامن في مقولة فئات المحفزات. والشرح بمصطلحات التصرف نوع من الشرح السببي. فأن نقول بأن فلانا قد تصرف بفكرة الانتقام، يعني أن هذا التصرف قد قاده إلى، قد دفعه إلى، قد ساقه إلى، قد أدى به... إلى القيام بالفعل على هذا الوجه. غير أن نوع السببية المثار هنا ليس سببية خطية، متجهة من

السابق إلى اللاحق، بل سببية غائية تتحدّد، حسب تشارلز تايلور في كتاب The Explana-tion of Behaviour [٨]، دون الرجوع إلى أية كلية مستترة من نوع الفضيلة المنوِّمة، بل بالشكل الوحيد للقانون المتعلل به. الشرح الغائي، يقول تشارلز تايلور، هو الشرح الذي يكون فيه التشخيص العام للأحداث عاملا في إنتاجه الخاص. فقول إن حدثاً قد وقع لأنه استهدف عن قصد، يعني قول إن الشروط التي انتجته هي تلك التي، بانتمائها إلى قائمة مهاراتنا، قد استُدعيت، طُلبت واختيرت لتحقيق الغاية المنشودة أو أن الشرح الغائي، لكي نستشهد ثانية بتشارلز تايلور، هو ذاك الذي يكون فيه "شرط ظهور الحدث هو تحقُّق حالة الأشياء كما أدت إليها الغاية المبتغاة، أو كما اقتضى ذلك الحدث أن تتحقق تلك الغاية". الشرح الغائي هو المنطق المضمر في كل استعمال لمفهوم الحافز بمعنى التصرف في...

هناك ملاحظة قبل أن ندخل السمة الرابعة المميزة لمفهوم العلة الفاعلة. وهي أن التوضيح المتبع إلى حد الآن، على وثاقة *بالأخلاق* عند *نيوكوماك* أكثر من وثاقته بنقد *العقل الفاعل*. فهو يقتصر في الواقع على تطوير تحليل الـ proairèsis –أو الأفضلية المعقلنة– من كتاب *الأخلاق III*. لن يقيم تحليلنا، كتحليل أرسطو، أية قطيعة بين رغبة وعلة، لكنه يستخلص من الرغبة ذاتها، عندما تدخل إلى منطقة الكلام، شروط تمرين العلة المتداولة نفسها. كان أرسطو يعبر عن هذه الوثاقة بين الرغبة والمداولة تخصيص مجموع نظام الأفضلية المتداولة بذلك الجزء اللاعقلاني –alogos– من النفس الذي يساهم *في الفكر*، لكي يميز ، في آن، بين النفس العقلانية تماما، والنفس اللاعقلانية كذلك المتمنّعة عن الفكر. ثمة الشيء الكثير من الحقيقة في تخصيص منطق التطبيق العملي ذاك، بمستوى أنثروبولوجي ما ليس لا مستوى الفكر النظري، لا ولا مستوى هوى العقل الأعمى. وستصبح هذه المرجعية بالتدريج، على المستوى المتوسط، مستوى علم النفس والخطاب أيضا، لازمةً كل بحثنا حول العقل الفاعل، ويوجد المقابل الحديث لمقولة الرغبة المتداولة الأرسطية في السمات الثلاث التي ميّزنا بها مقولة العلة الفاعلة: طابع المرغوبية، وصف الحافز كأسلوب تأويلي، وأخيرا البنية الغائية لكل شرح بمصطلحات التصرف.

يمكن لهذه السمات الثلاث الآن أن تساعدنا كأساس لإدخال السمة الرابعة، ذات الطابع الدلالي الأقل من التركيبي. وبهذه السمة نمرّ من مقولة العلة الفاعلة إلى مقولة *المنطق العملي*. وستقربنا شيئا مّا من مفهوم العقل الفاعل الأغنى الذي يضم، بحق، متغيرات أخرى لم تعد تابعة لنظرية الفعل.

أحسن وسيلة لإدخال مفهوم المنطق العملي هي التشديد على أحد مظاهر مقولة العلة الفاعلة التي لم يُنْتَبَه إليها بعد، لأننا ماثَلْنا بين العلة الفاعلة وبين صنف المحفزات ذات الطابع الاستعادي والتأويلي في آن واحد. والحال أن هناك عللاً فاعلة تهمّ القصدية *التي* نقوم *فيها* بشيء معين، أكثر من الطابع القصدي استعاديا لفعلٍ حصل نريد شرحه، تبريره أو مسامحته. إن ميزة القصدية المأخوذة في معنى القصدية التي فيها...إلخ، هي إقامةُ تسلسلٍ بين فعلين أو أكثر، ذي طابع تركيبي يبين عن نفسه في عبارات من نوع: "نقوم بهذا بحيث أن ذاك"، أو عكسيا: "لكي نحصل على ذاك، نقوم بهذا". هذا الترابط بين اقتراحين عمليين يعود إلى تسلسلات ذات طول متنوع. إن شرح قصدية معقدة مماثلة، يعني وضع نظام معين بين تلك الاقتراحات العملية. هنا بالضبط يتدخل المنطق العملي، وريث القياس التطبيقي الأرسطي. لكنني أفضل الحديث عن المنطق العملي، كي أقطع الطريق على كل المحاولات، النابعة من أرسطو نفسه، لإقامة موازاة صارمة بين هذا المنطق وقياس العقل النظري. فالتنسيق بين حد أكبر زعماً ("كل الناس يطلبون حميةَ مواد جافة") وحد أصغر يؤكد خصوصيات (مثل: أنا إنسان"، "هذه مادة وهذه جافة")، هذا التنسيق غريب و"مخيف" تماما (يوحاخيم) من الناحية الشكلية لكي يمكن إحكام التوازي مع القياس النظري. يبدو المنطق مشوبا بالعيب من حدّيه: فحدّه الأكبر غير مستساغ و"تافه" تمام بالنسبة إلى القواعد الضمنية أو السريعة للمقبولية التابعة لعلم دلالة الفعل. وفيما يخص خاتمته فلا شيء فيها مكره للفعل، ولا ينتهي إذن، رغم فرادته المزعومة، إلى "عمل" واقعي. إن "تركيب" المنطق العملي، الذي يبدو متجانسا وسمات "علم دلالة" الفعل الذي قلنا الآن بأنه هو الذي يستند بالضبط على مقولة العلة الفاعلة، بمعنى القصدية التي نقوم فيها بشيء ما، وتعتبر فكرة نظام العلة الفاعلة هي مفتاح المنطق العملي. لا وظيفة أخرى لهذا الأخير إلاّ تنظيم "سلسلات العلل الطويلة" التي تقتضيها القصدية النهائية. ينطلق المنطق من علة فاعلة تعتبر الأخيرة، بمعنى التي تستنفذ سلسلة أسئلة "لماذا"، وإلاّ من خاصية المرغوبية (بالمعنى الواسع للكلمة، الذي يحتوي أيضا على الرغبة في القيام بالواجب). وخاصية المرغوبية هذه، هي التي تنظم بالضبط، ارتداديا، سلسلة الوسائل المرتقبة لإرضائه. نهتدي الآن إلى جملة أرسطو: "لا نتداول إلاّ على الوسائل". ما يتطلب أخيرا هذا التنظيم، هو المسافة بين خاصية المرغوبية والفعل الفريد. عندما تطرح هذه المسافة دون قصد، يقوم المنطق العملي على تنظيم سلسلة الوسائل في استراتيجية مّا.

II. مفهوم "قانون الفعل"

لا أشعر بأدنى صعوبة في الاعتراف بأن مقولة العلة الفاعلة، حتى وإن تمّمتها مقولة المنطق العملي، بعيدة عن أن تتسع لكل حقل الدلالات التي ينطوي عليها مصطلح العلة الفاعلة.

هناك نظام اعتبار ثانٍ سوف يسمح لنا بتأكيد التحليل الفارط وبتجاوزه في آن، بإقحام سمة حاسمة لم تظهر حتى الآن، هي سمة الفعل *المقنَّن والمقعَّد*. نظام الاعتبار الجديد هذا، يصدر عن مجال بحث آخر غير نظرية الفعل، التي تنفرد باختبار منهجي على صعيد الفعل الفردي الذي يحدث في الحياة اليومية. وفي الحقيقة، تبقى المحفزات المتعلل بها، حتى وإن انفتحت على فهم العامة، محفزات فاعل فردي. وبالنسبة *لعلم اجتماع جامع* من النوع الفيبيري، ماتزال متغيرات أساسية غائبة عن مفهوم الفعل الحصيف. بداية، ما يسميه ماكس فيبر التوجه إلى الغير: لا يكفي في الواقع أن يؤوَّل فعل من لدن فاعل مّا بعبارات محفزٍ يكون معناه قابلاً للتبليغ للغير، بل يجب كذلك أن يأخذ سلوكُ كل فاعل سلوكَ الآخر بعين الاعتبار، إما لمعارضته، أو لمشاكلته. ولا يمكن أن نتكلم عن الفعل الاجتماعي، إلاّ على أساس هذا التوجه نحو الغير. لكن ليس هذا كل ما في الأمر. علينا أن نضيف إلى مقولة الفعل الاجتماعي مقولة العلاقة الاجتماعية، ونحن نعني بذلك مجرى الفعل الذي لا يأخذ فيه كل فرد رد فعل الغير بعين الاعتبار فقط، بل يحفز فعله برموز وقيم لن تعبر عن خاصيات المرغوبية الخاصة التي أمست عامّة فحسب، إنما عن القوانين العامّة نفسها أيضا. وما يجري على الفعل هنا يجري عن الكلام كذلك. فاستعمال الخطاب من طرف متكلمين فرديّين يقوم على قواعد دلالية وتركيبية تُلزم الذي يأخذ الكلمة. أن نتكلّم، معناه أن نكون "أمناء" (كلاڤيل) على قصد ما نقول، أي أن نستعمل كلمات وجملا حسب النظام المقرر من طرف العشيرة اللسانية. وعندما تطبق مقولة التقنين على نظرية الفعل، فذلك يعني أن الفعل الحصيف، بشكل أو بآخر، قد *حُكِمَ بقوانين ما*. وفهم خضوع مماثل في *طقس* مّا، هو فهم نظام الطقس ذاته الذي يجعل خضوعاً مماثلا صالحاً كفعل عبادة ديني. ويمكن لجزء من الفعل كذلك -كرفع اليد- أن يعني: أنني أطلب الكلمة، أو أصوِّت لصالح، أو أنني متطوع لمهمة معينة. يتوقف المعنى على نظام المواضعات التي تقرر معنى كل حركة، في وضع محدد في حد ذاته بنظام المواضعات، كاجتماع مضاد، أو جمع مداوِل أو حملة تجنيد. بوسعنا أن نتحدث مع كْليفود غيرتْز[٩] عن *وسيط رمزي* للتشديد على الطابع العام دفعة واحدة، الذي لا يتعلق فقط بالتعبير عن الرغبات الفردية، بل بنظام الفعل الاجتماعي الذي يأخذ فيه الفعل الفردي مكانا

كذلك. وتعتبر تلك الرموز كليات ثقافية، وليس كليات نفسية فقط. إضافة إلى أنها (الرموز) تدخل في أنظمة مفصَّلة ومبنية بموجبها تدل الرموز المأخوذة على حدة، على بعضها البعض -سواء تعلق الأمر بعلامات السير، بقوانين الاحترام أو بالانساق المؤسساتية الأكثر تعقيدا والأكثر استقراراً. بهذا المعنى يتكلم غيرتْز عن "أنظمة العلامات المتداخلة"، و"نماذج الدلالات العاملة معاً".

بأقحامنا لمقولة القاعدة أو القانون على هذا النحو، لا نشدد بالضرورة على طابع الإكراه، إن لم نقل القمع، الذي يربطه البعض بذلك. بالنسبة للملاحظ من الخارج تقدم هذه الأنساق سياق وصف لبعض الأفعال الفريدة. بحيث يمكن أن نؤول بالضبط سلوكا معينا *على أنه* (يدل على هذا أو ذاك)، في مصطلحات: بناءً على... قانون رمزي مماثل. ويجب أن تؤخذ هنا كلمة "تأويل" بمعنى پّيرْس: قبل أن توجد الرموز للتأويل، هي مؤوّلات للسلوك. عندما ننظر إليها في هذا الاتجاه، تبدو فكرة القانون أو القاعدة أنها لا تنطوي على أي إكراه أو قمع. وحتى بالنسبة للفاعلين، فالوضع مختلف نسبيا. لكن قبل أن تُكْرِه القواعد، توجِّه الفعل، بمعنى أنها تشخِّصه وتعطيه شكلاً ومعنى مّا. قد يفيد هنا أن نقارن بين الطرق التي تقنن بها القواعدُ الفعلَ على المنوال الذي تقنّن به أنظمةُ الجينات السلوك الماقبل بشري: يمكن لنوعي الأنظمة أن يفهما كبرنامجي سلوك، يمنحان الحياة دلالة وتوجها مّا. وإذا صحّ أن الأنظمة الرمزية تتدخل في المناطق المنهارة من الإحكام الجيني، فإنها، مع ذلك، تطيل العمل على صعيد الفعل القصدي. إذ تمنح، كالأنظمة الجينية، الفعلَ قَروئية معيَّنة بوسعها أن تتيح الفرصة دائما لكتابة مّا، بالمعنى الحقيقي لكلمة عِراقَةٍ، حيث يُنْقَل نسيجُ الفعل إلى نص ثقافي.

لن أدفع هذا التحليل إلى ما هو أبعد، أي تحليل الفعل الرمزي، أو بعبارة أحسن تحليل الفعل الموسَّط من طرف رموز مّا. سأقتصر على تسجيل مساهمته في بحثنا حول العلة الفاعلة. فهي من ناحية، كما أسلفت، تؤكد التحليل السابق لمقولة العلة الباعثة على الفعل التي ما تزال نفسية بأفراط. وتفتح، من جهة أخرى، آفاقاً جديدة، بإدخال مقولة القاعدة والقانون. كما أن المنطق العملي الذي أفردنا به أرسطو في حقل المداولة حول الوسائل، يفيض الآن في حقل الغايات. لم يعد الأمر يتعلق أبدا بتنظيم سلسلة وسائل -أو شجرة من الاختيارات- في استيراتيجية مّا. إنما بالبرهنة على حدود القياس المعياري الكبرى نفسها (نحافظ على المفردات لأسباب تعليمية رغم طابعها القابل للنقد من وجهة نظر منطقية). وهذه البرهنة تعود، كما بيّن پّيرلْمان ذلك، إلى البلاغة أكثر من عودتها إلى العلوم وتفتح

الطريق أمام الايديولوجيات واليوتوبيات التي سنتحدث عنها فيما بعد. هذا الاختلاف بين المداولة حول الغايات والمداولة حول الوسائل، يتضح بسهولة: يمثل تأمّلٌ مّا في الغايات، بالنسبة للفعل، مسافةً من ضرب جديد، مسافة غير المسافة التي تكلمنا عنها آنفا بين طابع مرغوبية وفعل يجب القيام به، المسافة التي يردمها بالضبط المنطق العملي من النوع الستراتيجي: هذه مسافة انعكاسية تماماً، تفتح فضاء لعب جديد، حيث تتواجه تطلعات معيارية متعارضة، يعمل العقل الفاعل بينها كقاضٍ وحَكَم وينهي الجدال بقرارات مستساغة بالنسبة لأحكام قانونية. إذا تمكنت الايديولوجيا والطوباوية من التسلل هنا، فلأن المسافة الانعكاسية تُولّد ما يمكن أن نسميه انزياح الـ"تمثل" نسبة إلى الوسائط الرمزية الملازمة للفعل. يمكن الآن، على صعيد الفعل الفردي، أن يبتعد فاعل عن علل بواعث قيامه بفعل مّا وأن يربطها بنظام رمزي يتمثل له في انزياح الفعل. غير أن انزياح التمثل هذا يتجلى أكثر على المستوى الجماعي بالخصوص. بحيث تكون التمثلات، في هذا المستوى، انساق تبرير وإقرار، سواء بالنسبة للنظام القائم، أو لنظام قابل لتعويضه. ويمكن لأنساق الإقرار هاته أن تسمّى، إذا شئنا، إيديولوجيات، شريطة أن لا نطابق بسرعة بين إيديولوجيا وخداع، وأن نعترف للإديولوجيات بوظيفة أصيلة وأساسية أكثر من أي إلتواء، قائمة على تقديم نوع من اللغة الواصفة للوسائط الرمزية الملازمة للفعل الجماعي. الايديولوجيات هي أولاً تلك التمثلات التي تضاعف وتعمق الوسائط الرمزية، بتوظيف محكيات وأخبار تاريخية مثلا، بواسطتها "تكرر" العشيرة بشكل مّا أصلها الخاص، تخلّده وتحتفي به.

لن أذهب اللحظة إلى ما هو أبعد في هذا الاتجاه. وأحتفظ بالانتقال من الايديولوجيا، بمعنى التمثيل الإدماجي، إلى الايديولوجيا بمعنى الالتواء المنظّم والخداع، إلى نهاية هذا البحث. وحتى نبلغ ذلك، علينا أن نقطع شوطا لا بأس به.

سوف أحدد بالأحرى مفهوم العلة الفاعلة في هذا الطور. وسأفعل الشيء ذاته بالنسبة لمفهوم البراكسيس الأرسطي. يبدو لي أننا اهتدينا إلى جزء كبير مماكان يصطلح عليه أرسطو بـPhronèsis أو الحكمة العملية. لم يكن، في الواقع، تحليلنا الأول المخصص لمفهوم العلة الباعثة على الفعل، يتجاوز مقولة الأفضلية العقلانية، أو الـPhroairèsis، الأرسطية، التي لا تعدو تكون الشرط النفسي لمقولة الحكمة العملية الأغنى والأكثر احتواء. وتضيف هذه الأخيرة إلى المتغير النفسي متغيّرات أخرى، وقبلها متغيرا خلاقيا (أكسيولوجياً). ولتحديد الفضائل الأخلاقية وتمييزها عن الفضائل الثقافية أو النظرية، كتب أرسطو ما يلي: "الفضيلة

حالة مألوفة تقود القرار (hexis proarétikè) الثابت في بين بينٍ خاصٍ بنا ، حيث يكون المعيار هو القانون الأخلاقي، أي ذاك الذي يعطيه الحكيم إياه" (Eth. Nic. II, G, 1107 a). لهذا التعريف الفضل في ترتيب المتغير النفسي، يعني الأفضلية العقلانية، المتغير المنطقي، البرهنة التي تفصل بين ادعاءين، يُنْظَر للأول على أنه عيب، وللثاني على أنه إفراط،للوصول إلى ما يسميه أرسطو بيْن بين؛ المتغير الخلاقي، المعيار أو القانون الأخلاقي؛ وأخيراً، صواب الـphronimos الشخصي، أي الذوق، أو النظرة الأخلاقية التي تشخْصن المعيار. ليس المنطق العملي إذن سوى القسم الخطابي للحكمة العملية. وتقترن هذه بحساب صحيح ورغبة مستقيمة تحت معيارٍ -أو منطقٍ- بدوره لا يسير دون المبادرة والفطْنَة الشخصية، التي تحددها حاسّة شم پّيريكْلسيوس السياسية. وكل هذا، جميعا، هو ما يشكل العقل الفاعل بالضبط.

III. اللحظة الكانطية:

إذا أمكن للعقل، باعتباره عقلاً، أن يكون فاعلا

ولأننا وصلنا إلى هذه النقطة، لم يعد من الممكن تفادي أو تأجيل ما يجب اعتباره مسألة ثقة بصدد العلة الفاعلة. فماذا علينا أن نفعل بمفهوم العلة الفاعلة الكانطية؟ أشرت إلى ذلك في البداية: لا يمكن للّحظة الكانطية، لحظة الاشكالية، أن تُقْصى، كما لا يجب أيضا أن تُجمَّد. لقد آن الأوان للبرهنة على هاتين الجبهتين. ينجم عن اعتبار المفهوم الكانطي للعقل الفاعل نقطةَ عبور ضرورية لبحثنا، للاعتبارات التالية:

أولاً، لقد كان كانط، لا أرسطو، هو من وضع سؤال الحرية في جوهر الإشكالية التطبيقية. ولأسباب يتعذر الحديث عنها هنا، أسباب كان هيغل قد صاغها بامتياز، لم يكن من الممكن النظر لمفهوم الحرية، بمعنى القرار الشخصي، من طرف أي مفكر يوناني. وابتداءً من كانط، اعتُبرت الحرية الفاعلة، بكل المعاني، قراراً للحرية. وهذه الفكرة لن تبرحنا أبداً إلى نهاية هذه الدراسة.

ثانيا، لأول مرة مع كانط، يرتبط الظهور الفلسفي لمفهوم الحرية، مع حالة شكّاكة للفلسفة النظرية. على مفهوم الحرية أن يعترف به من جانب الفلسفة النظرية كـ"إشكالية بالرغم من أنها غير مستحيلة"، لكي يتشكّل مفهوم *العلة* الفاعلة نفسه. تتجاوز هذه النقطةُ مصير الفلسفة الكانطية وتهم مباشرة الجدال المعاصر حول الفلسفة التحليلية. في التحليل السابق، حقيقةً، افترضنا أن على الفلسفة، إن أرادت تحديد المفاهيم العملية، أن تضع نفسها في

البداية في مدرسة اللغة العادية وأن تكشف فيها عن الوضع المضمر لملامح تحليل مفاهيم العلة الفاعلة والمنطق العملي. لم يبتعد تحليلنا حتى الآن عن هذا الافتراض القبلي العام. فمع كانط سنقوم بقطيعة وقفزة مّا. وإذا أمكن للتحليل المفاهيمي أن يبتعد بهذه الصورة عن الكلام العادي، فذلك في النطاق الذي أُخِذَ فيه قبل كل شيء مفهوم الحرية إلى المستوى النظري، ليتحول إلى موضوعة وإشكالية. على الخطاب الفلسفي، بشكل أدق، أن يمر من موكب المفارقات، أي ليُقابَل بسؤال الوهم المتعالي، ليصبح مفهوم الحرية مفهوما *فلسفيا*. فأشْكلَته تعني إبراز أنه إشكالي. بهذا الشرط، وبه وحده، تكون الحرية فكرة العقل وليست فكرة الإدراك. وبالتعميم كل إشكالية تالية تستحق أن توضع تحت عنوان العلة الفاعلة. هذه القطيعة الإبستمولوجية بين البرهنة المنطقية والعلة الفاعلة هي المنعطف الحقيقي لكل التحليل.

ثالثا، وهنا يمسي المكسب الكانطي نقطة انطلاق كل الهجمات ضد كانط في نفس الآن، ونحن مدينون لهذا الأخير كونه اعتبر العلة الفاعلة كقرار متبادل بين فكرة الحرية وفكرة القانون. إن التفكير في الحرية وفي القانون معاً هو موضوع تحليلي (l'analytique) *نقد العقل الفاعل* بالذات. وهنا يأخذ مفهوم العقل الفاعل لونَه الكانطي الصرف. اللون الذي يعني أن العقل عقل باعتباره فاعلا، أي بهذا الفعل وحده يعتبر قادراً على تحديد الإرادة قبليا، إذا كان القانون قانون الحرية لا قانون الطبيعة. لن أطور كثيرا مفهوم العقل الفاعل. تلك أمور معروفة، رغم أنها صعبة الاستيعاب، خصوصا عندما يتعلق الأمر بفهم بأي معنى تبقى تركيبة الحرية والقانون، التي تحدد الاستقلال، ***فعلا عقلانيا*** (factum rationis) في نهاية المطاف. أفضل الذهاب مباشرة إلى العلل التي يعتبر بها المفهوم الكانطي للعقل الفاعل قابلا أساسا للتجاوز، ولو أنه غير قابل للتطويق.

ما أشك فيه، هو أولاً ضرورة *التفسير الأخلاقي* لمفهوم العقل الفاعل بطريقة عامة ومتواطئة للغاية. يبدو لي أن كانط قد جمَّد طابعا واحدا من تجربتنا الفعلية، أي واقع الضرورة الأخلاقية، المنظور إليه كإكراه الأمر. يظهر لي أن فكرة السلوك الخاضع لقوانين ما يمثل وجوها أخرى غير وجه الواجب. من هذه الزاوية، تبدو لي مقولة الـ arétè"الأرسطية (فضيلة) -المترجمة أحسن بمصطلح الـ"سمو" عوض كلمة "فضيلة" الكئيبة- أكثر غنى، من حيث الدلالة، من فكرة الخضوع للواجب الصارمة. شيء مّا من رحابة المعنى هاته، كامن في مقولة المعيار أو القانون، بما في ذلك فكرة "نموذج للتصرف"، برنامج مّا أحسن أو مفضّل، أو توجيه يمنح معنى ما، من وجهة النظر هذه، تعتبر فكرة الأخلاقِ أكثر تعقيداً من فكرة الأخلاقية، وإذا

كانت هذه الأخيرة تعني الامتثال الدقيق للواجب بغض النظر عن المتعة. وسوف نعود لهذا مع هيغل.

يترتب عن هذا الشك الأول، شك ثان. ففكرة كون العقل بذاته فاعلا، أي يتحكم باعتباره عقلا بغض النظر عن المتعة، تبدو لي محزنة أكثر. تورِّط الأخلاق في سلسلة من التفرعات الثنائية القاتلة لمقولة الفعل ذاتها، التي يفضحها النقد الهيغلي بحق. شكل مقابل مضمون، قانون عملي مقابل مبدأ أساسي، واجب مقابل متعة، أمر مقابل سعادة. هنا أيضا وضَّح أرسطو جيدا البنية النوعية للنظام العملي، عندما كان ينحت مقولة المتعة المتداولة ويربط بين المتعة المستقيمة والفكرة الصحيحة في مفهوم حكمته العملية (phronèsis).

لكن ما يبدو لي صراحة قابلا للنقد -وهذا الشك الثالث يتحكم في نظيريْه السابقين- هو مشروع بناء *نقد للعقل الفاعل* ذاته، وفق نموذج *نقد العقل الخالص*، أي كفصلٍ منهجي بين السابق للتجربة والتجريبي. وحتى فكرة تحليليّ مّا للعقل الفاعل التي تستجيب بدقة لفكرة العقل الخالص تبدو لي أنها تتجاهل نوعية مجال الفعل الانساني، الذي لا يتحمَّل التفكيك الذي يحكم به على المنهج المتعالي، إنما يلتمس معنى محدداً مّا من التحولات والوسائط.

أخيرا، هذا التجاهل لضرورات القيام بالفعل التدليلية، له بالمقابل تقدير فائق للسابق على التجربة ذاته، بما في ذلك قانون العالمية، الذي يعتبر بلا ريب مجرد معيار للضبط يخول لفاعل مّا اختبار صدق بنيته، عندما يزعم أنه "كائن موضوعي" في حدود فعله. برفعه لقانون العالمية إلى مرتبة المبدإ السامي، يضع كانط على طريق الفكرة، الأخطر من سائر الطرق، التي ترجّح من فيخْتِه إلى ماركس، أن النظام العملي قابل للتبرير بمعرفة ما، بعلمية ما، يمكن مقارنتها بالمعرفة وبالعلمية المتطلبتين في النظام النظري. صحيح أن كانط يختزل تلك المعرفة في بيان المبدإ السامي. يبقى أن الثغرة التي ستندفع منها كل علوم التعلم (Wissenschaftslehre) التي ستولد بدورها الفكرةَ القاتلة -القاتلة بالمعنى المادي للكلمة أحيانا- القاضية بوجود علم تطبيق عملي مّا. يمكن أن نقرأ مرة أخرى عند أرسطو تحذيرا قاسيا ضد فكرة علم التطبيق العملي هاته، في المقطع الشهير الذي يصرِّح فيه ستاجيريتْ بأنه لا يمكن لنا، في نظام الأشياء الانسانية، المتنوعة والخاضعة للقرار، أن نبلغ نفس درجة الدقة التي بلغتها العلوم الرياضية مثلا، وأنه يجب كل مرة أن نناسب درجة صرامة النظام المفحوص مع متطلبات موضوعه. قليلة هي الأفكار الأكثر صحية والأكثر تحريرا من

فكرة وجود علة فاعلة، وليس علم تطبيق. يُعْتَبَرُ مجال الفعل من وجهة نظر أنطولوجية مجالَ الأشياء المتحولة، ومن وجهة نظر إبستمولوجية مجال المحتمل، بمعنى المعقول والممكن. لا يجب علينا بالتأكيد أن نلحق بكانط مسؤولية تطور لم يرده ولم يتوقعه. أكتفي بقول أنه ببناء مفهوم *سابق التجربة* العملي على نموذج مفهوم سابق التجربة النظري، يكون كانط قد نقل البحث عن علة فاعلة إلى إحدى مناطق المعرفة التي ليست منطقته. ولإعادته لتلك المنطقة الوسطى التي كان أرسطو قد عينّها بحق بين الـ"منطق" والـ"لا منطق"، لابد من القدرة على إلصاق معنى ما لا يكون مشتقا من معنى نقد العقل الخالص، بمقولة نقد العقل الفاعل، معنى لا يلائم بالتالي سوى منطقة الفعل الانساني. وسنقترح في نهاية هذه الدراسة، مع مقولة نقد الايديولوجيات، *طريقة* خاصة في إعادة توظيف مقولة النقد في المجال التطبيقي.

تلك هي البراهين التي تبرر مرورنا بكانط لتحديد مفهوم العقل الفاعل، دون توقفنا عنده.

IV. المحاولة الهيغلية

هل يعتبر نقدي لكانط هيغليا؟ من مناحي عديدة، أمر مؤكد. ومع ذلك مهما كان التصور الهيغلي للفعل مغريا، على *المحاولة* التي يمثلها أن تظل *الإغراء* الذي تجب مقاومته لأسباب دقيقة جدا سنشير إليها في مكان آخر والتي تضع أولئك الذين يتبعون رحلة مماثلة ضمن صنف غريب، صنف الكانطيين ما بعد الهيغليين...

ما يغوينا، إلى درجة التمكن منا تقريبا، هي الفكرة الثقافية بالبحث في *الأخلاق* -في حياة الآداب الملموسة- عن منابع ومصادر الفعل الحصيف. لا أحد يبدأ الحياة الأخلاقية، كل واحد يعثر هنا مسبقا، في حالة الأعراف التي ترسبت فيها التقاليد المؤسسة للعشيرة. وإذا صح أن التأسيس الأصلي لا يمكن له أن يمثَّل إلاّ على نحوٍ أسطوري، فإنه ما يزال يعمل، وسيظل فعليا، من خلال ترسبات التقليد وبفضل التأويلات المتجددة باستمرار التي تعطى لتلك التقاليد ولتأسيسها الأصلي. هذا العمل المشترك للأساس، الترسُّبات والتأويلات، يولّد ما يسميه هيغل بـSittlichkeit، أي شبكة المعتقدات الخلاقية التي تقنّن الاشتراك في المباح والممنوع داخل عشيرة معطاة.

ونسبة إلى هذه الأخلاق (éthique) الملموسة، تأخذ الأخلاقية (moralité) الكانطية دلالة أساسية، لكن محدودة، يعترف لها بها نقدنا. فهي تشكل لحظة الاستبطان، الكونية وتقعيد هذا الاستبطان، التي يماثلها كانط بالعلة الفاعلة. وتعتبر هذه اللحظة ضرورية، في

كونها تطرح استقلال ذاتٍ مّا مسؤولة، أي ذات تعترف بقدرتها على القيام بما تعتقد أنها ملزمة بفعله في نفس الآن. في المنظور الهيغلي لتطور مّا منطقي أكثر من تعاقبي لصور العقل، أضحت لحظة استبطان الحياة الأخلاقية الملموسة مهسمة نتيجة جدل *الأخلاق* نفسها الداخلي. فالمدينة الاغريقية الفاضلة -أتمنى أن يكون هذا أحسن تعبير عن الحياة الأخلاقية الملموسة *قبل* لحظة الأخلاقية المجردة- لم تعد كذلك. لقد حملت تناقضاتُ الداخلية الفكرَ إلى ما وراء انسجامها الجميل. وبالنسبة لنا، نحن المحدثين، لا ينفصل الدخو إلى الثقافة عن اجتثات يصيّرنا غرباء عن أصولنا الخاصة. بهذا المعنى أضحى الارتهان إلى التقليد متغيراً لا مفرّ منه في كل علاقاتنا مع الماضي المتوارث. ومن الآن فصاعداً يتحرك عامل مباعدة ما في صميم كل انتماء إلى أي إرث ثقافي.

ولأن لحظة الأخلاقية المجردة، ضرورية، فقد أصبحت مُزعْزَعة نتيجة التناقضات التي أفرزتها هذه اللحظة بدورها، الكل يعرف النقد الشهير لـ"الرؤية الأخلاقية للعالم" في كتاب فينومينولوجيا الروح ونقد الأخلاقية الذاتية التي تمثل صداها في كتاب *مبادئ فلسفة الحق*. وقد اضطلعنا نحن أنفسنا بالحجج الأساسية لذلك النقد المزدوج، عندما حزنّا على سلسلة التفرعات الثنائية التي يُولدها المنهج المتعالي في حضن الفعل الانساني نفسه، وعندما اقترحنا أن قانون كَوْنَنَة مبادئ الإرادة الأساسية ربما لم يكن سوى معيار الضبط الذي يمكن به لفاعل أخلاقي أن يتأكد من سلامة اعتقاده، لا مبدأ العلة الفاعلة الأخير.

يقودنا هذا النقد المزدوج إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الإرادة الهيغلي، كما أسّسَ مع بداية *مبادئ فلسفة الحق*. وينطوي هذا البناء الجدلي على بذرة كل التطورات اللاحقة التي تؤسس، مجتمعة، الرأي المخالف الايجابي لنقد الرؤية الأخلاقية للعالم والأخلاقية المجردة. فعوض الفصل، كما فعل كانط، بين الإرادة (wille) والاختيار الحر (Willkür)، أي وضع الإرادة التي تحددها العلة الواحدة في جهة، وفي أخرى الاختيار الحر الموضوع في نقطة تقاطع الواجب والرغبة، عوض هذا التفكيك، يقترح هيغل تأسيسا جدليا للإرادة، تابعا لنظام أصناف من الكونية إلى الخصوصية فالفرادة. إن إرادة مّا تسعى إلى الكونية وتريد أن تكونها، في نَبْذٍ لكل المحتويات؛ وفي الآن نفسه، تريد هذا المحتوى وتأبى ذاك؛ بلغة أخرى، توظف ذاتها في عمل يُلقي بها في الفرادة، لكنها لا تريد التيه فيه إلى درجة استحالة استئناف نفس معنى حركتها باتجاه الفرادة، فكريا، أي كونيا. هذه الطريقة التي تمتلك الإرادة في جعل نفسها فريدة مع بقائها كونية تماما، هي التي، يقول هيغل، تشكل خصوصيتها. من ثم تكف

الخصوصية عن أن تظل نمط كينونة وفعل لا يوصف ولا يمكن الإطلاع عليه؛ إذ بتكوُّنها الجدلي تجمع المعنى والميزة الخاصة. يمكن لنا الدخول إلى هذا التكون المركب عبر هذا الحد أو ذاك، تبعا لتشديدنا على معنى هذا العمل الفريد أو على خصوصية ذاك العمل الحصيف. ويبدو لي أن التفكير في الخصوصية على أنها فرادة حصيفة، هو بالضبط واحد من أهم المكتسبات اليقينية الذي يتعين على إعادة بناء مفهوم العقل الفاعل أن تضمّه. فهو يوازي، بالنسبة للحقبة المعاصرة، ما كانت تمثله بالنسبة للفكر القديم الفكرة المركبة، فكرة "اللذة المتداولة" وفكرة *الحكمة العملية*، الضامّة، التي تشكل "سمو" القرار.

لكن، هل يلزم القيام بخطوة ثانية مع هيغل، تلك الخطوة التي تمهِّد ويبدو أنها تتطلّب مفهوم الإرادة الذي لخَصّنا تشكُّله الجدلي لتوِّنا؟ وهل يلزم أن نأخذ على عاتقنا الفلسفة السياسية التي يسير باتجاهها استئناف الأخلاق (Sittlichkeit) فيما وراء نقد الأخلاقية (Moralität)؟ ها هنا بالضبط تتطابق المحاولة والإغراء، على المنوال السابق، مع كانط، حيث شكَّل التحديد المتبادل للحرية والقانون واحداً من قمم مفهوم العقل الفاعل ومصدر كل التناقضات التي ستؤزم مجموع فلسفة كانط التطبيقية، في الوقت نفسه. على أية حال لا تعدّ المقارنة بين لحظتيْ أزمة تَقَصّينَا عرضية. ففي الحالتين معاً، يتعلق الأمر بجمع الحرية والقاعدة، بمعنى من المعاني. وقد فعل كانط ذلك، ونحن نذكر، مع مصادر مفهوم مّا لمعيار ألحقّ بقالب جاف لقانون كونية مبدإ أساسي معين. غير أنه لم ينجح في إظهار أن العقل فاعل انطلاقا من ذاته وحده، في النطاق نفسه الذي يكون فيه ما يحدده العقلُ هو الإرادة المجردة والفارغة لا القيام بالفعل الملموس، على غرار ما تسعى إليه الفكرة الايجابية للحرية مع ذلك، المفهومة على أنها باعث حر، أي أنها أصل التحولات الحقيقية في العالم.

في هذه النقطة بالضبط تعتبر المحاولة الهيغلية مغرية: فعوض أن تبحث في الفكرة الفارغة للقانون عموما عن رأي الإرادة المخالف الذي يبقى، خلافا لذلك، اعتباطيا، يبحث هيغل في البنيات المتعاقبة للنظام العائلي، ثم الاقتصادي، والسياسي أخيرا. هكذا تتمفصل *أخلاق* جديدة، غير سابقة عن الأخلاقية المجردة، بل تالية لها (في النظام المفاهيمي نقصد). وأخلاق المستوى المؤسساتي هاته هي التي ستكوّن مفهوم العقل الفاعل الحقيقي الذي يطارده بحثنا جميعا.

نحاول متابعة هيغل إلى الحد الذي تُرَمَّم فيه تلك الأخلاق الملموسة، مع مصادر الفكر الحديث، أي ما بعد الكانطي، فكرة مّا قوية لأرسطو، مفادها أن "مصلحة الانسان" و"مهمة

(أو "وظيفة") الإنسان -هذين المفهومين الثمينين في كتاب *الأخلاق الأول*- لا يمارسان بشكل تام إلاّ داخل جماعة من المواطنين. فمصلحة الانسان ووظيفة الانسان لا يُصانان من التبدد في تقنيات ما وفي فنون خاصة سوى في النطاق الذي تكون فيه السياسة نفسُها معرفة معمارية، أي معرفة تربط مصلحة الفرد بمصلحة الجماعة وتدمج القدرات الخاصة في حكمة ما متعلقة بما يهمّ المدينة. هذه هي الخاصية المعمارية للسياسة التي تحافظ على الخاصية المشتركة بين مصلحة الانسان ووظيفة الانسان.

وهذه الرؤية المعمارية هي التي تُبْعَث في الفلسفة الهيغلية عن الدولة. تبعث على نحو جديد، يفترض أن حق الفرد قد أُعْلِن مسبقا. والقانون الذي يمكن أن يعْرف به هذا الحق لا يمكن أن يكون آنئذ سوى قانون مؤسسة سياسية ما يجد فيها الفرد معناه ورضاه. نواة تلك المؤسسة، هو تشكُّل دولة حق،حيث تجد إرادةُ كل فرد نفْسَها في إرادة الجميع.

إذا كانت هذه النظرة تغوينا، فليس فقط لأنها تعيد الشباب إلى مفهوم قديم، بل لأن الفكرة التي تقترحها عن الفعل الحصيف في الحياة السياسية وبها، لم يتم تجاوزها، بل لم يتم، بشكل معين، بلوغها. ودون أن أقول مع ماركس إن هيغل تطلع إلى دولة مثالية فقط، دولة تخفي الانحراف عن الدولة الحقيقية، سأقول بأن هيغل وصف الدولة في شكلها الشروعي والنّزوعي، الموجودة لكن غير متطورة، دون تقديم أسباب قيامها الصعب. والحالة أن هذه الدولة، لا تتطور قط فحسب، بل تتراجع في الوقائع. ونشاهد اليوم وساطة مؤسساتية للحرية تتراجع في الأفكار وفي الرغائب. فمحاصروها ميّالون إلى فكرة حرية متوحشة، خارج المؤسسات، بينما تبدو لهم كل مؤسسة ذات طبيعة إكراهية وقمعية. وينسون فقط المعادلة الصعبة التي أقامها هيغل في فصله عن الرعب، في كتاب *فينومينولوجيا الروح* -المعادل بين الحرية والموت، عندما لا توسّط أيُّ مؤسسة الحريةَ. إن الطلاق بين الحرية والمؤسسة، لو كان مستديما، لسجَّل أكبر نكران لفكرة العقل الفاعل.

ليست إذن فكرة الحرية والمؤسسة هي ما يجعلني أتردد. لا ولا فكرة أنه في شكل الدولة الليبرالية فقط يمكن لهذا الجمع أن يُدْرَك وهو يعمل في صلب التاريخ. والنقطة التي بانت فيها المحاولة الهيغلية مدعاة بقوة للإبعاد في نظري هي التالية: يمكن أن نشك أساساً في أنه للصعود من الفرد إلى الدولة، يجب التمييز أنطولوجياً بين الروح الذاتية والروح الجماعية، أو بالأحرى بين الوعي وبين الروح. ولهذه النقطة بالطبع جاذبية أساسية. بالنسبة لهيغل يسجل مصطلح الروح نفسه لا تماسكا جذريا مع كل وعي ظاهراتي، أي مع وعي منتزع باستمرار من

ذاته نتيجة حاجته وانتظار كينونته من اعتراف وعي آخر. لهذا تنتشر فلسفة الروح الموضوعية، في كتاب "*أنسيكلوبيديا*"، خارج الظاهراتية، في النطاق الذي تظل فيه هذه الأخيرة هي هيمنة الوعي القصدي المفتقر إلى آخره. بوسعنا أن نتساءل عما إذا لم يكن ركود دم الروح هذا، المرفوع على هذا النحو فوق الوعي الفردي بل وفوق التحالل، مسؤولا عن ركود دمٍ آخر، متعلق بالدولة. لا يمكن لنا أن نحذف من النص الهيغلي، سواء في *الأنسيكلوبيديا* أو في *مبادئ فلسفة الحق*، العبارات التي تُعَيِّن بها الدولة على أنها إله بيننا.

غير أن لرفض ركود الدولة ذاك، الذي يجد جذره في أنطولوجية الروح، منطقه الخاص الذي يجب دفعه إلى النهاية. وتعتبر النتائج التي يجب تحملها حاسمة كلها بالنسبة لمصير فكرة العقل الفاعل.

أولاً، إذا رفضنا تركيد الروح الموضوعية، علينا سبر البديل الآخر بعمق، وقد يكون بإمكانه دائما، حسب فرضية عمل *التأمل الديكارتي* الخامس لهوسرل، أن يولّد الجماعات الأسمى، كالدولة، انطلاقا من مجرد تشكيل الغير في علاقة تحالل مّا. وعلى كل التشكيلات الأخرى أن تُشْتَق: بدءا بتلك التي تتعلق بعالم ماديّ مشترك، ثم المتعلقة منها بعالم ثقافي مشترك، وهي تتصرف معاً، الواحدة بالنسبة للأخرى، مثل أنوات عليا مواجهة لغيريات من نفس المستوى. سنعترض على أن هذه الزمنية، لدى هوسرل، أمنية تأسيس الجماعات الأسمى في التحالل، تبقى أمنية بارّة. ويفقد الاعتراض من قوته عندما نلاحظ أن علم اجتماع ماكس فيبر الجامع يحتوي على التحريك الحقيقي لمشروع *التأمل الديكارتي* الخامس. لا يقحم، لا مفهومُ الفعل الاجتماعي، ولا مفهوم النظام المشروع، ولا حتى تصنيفية أنساق إقرار سلطته، كلياتٍ أخرى غير أفراد يتصرفون إزاء الآخرين ويضبط كل واحد منهم فهمه لفعله الخاص بناء على فهمه لفعل الآخرين. تبدو لي هذه الفردانية الابستمولوجية قادرة أكثر على حل جدل الحرية والمؤسسة نظريا في النطاق الذي تظهر فيه المؤسسات كوَضْعنات (Objectivations)، أو تشييئات لعلامات تحالُلية، لا تفترض أبداً مسبقا، إذا جاز التعبير، استكمالاً للروح. وتعتبر استتباعات هذا الاختيار المنهجي المتعلق بمفهوم العقل الفاعل مهمة. فمصير العقل الفاعل يلعب، من الآن فصاعداً، على مستوى سيرورة الوضعنة والتشييء اللذين تصبح خلالهما الوسائط المؤسساتية غريبة عن رغبة رضى الأفراد. وسأقول بأن العقل الفاعل هو مجموع التدابير التي يأخذها الأفراد والمؤسسات للحفاظ أو لترميم الجدل المتَبادل بين الحرية والمؤسسات، الجدل الذي لا وجود خارجه لفعل حصيف.

النتيجة الثانية لرفضنا للروح الموضوعية الهيغلية: لا يمتلك ركود الروح الموضوعية دلالة أنطولوجية فحسب، بل دلالة إبستمولوجية كذلك. وهي كامنة في ادعاء معرفة الروح، ومعرفة الدولة. لا نكف عن قراءة أن الروح يتعرف على نفسه في الدولة، وأن الفرد يعرف نفسه في معرفة الروح. وقد قلت مراراً بأنه لاشيء، في اعتقادي، مخرب نظريا وخطير عمليا، أكثر من هذا الإدعاء خصوصا في مجال الأخلاق والسياسة. الفكرة مخربة نظريا، لأنها تعيد إدخال حالة تفرُّع ثنائي شبيهة بالتي آخذنا كانط عليها. كنا حقيقة نعترض كانط على التفرع الثنائي بين النية والفعل. لكن الدولة الهيغلية بدورها دولة مقصودة، والتحليل المقولاتي لا يقدم أية وسيلة لردم الفارق بين الدولة المقصودة والدولة القائمة. هنا بالضبط يعتبر نقد ماركس *لمبادئ فلسفة الحق* عند هيغل، قويا. (وللأسف أن ماركس بدوره سيعيد بناء معرفة مّا للممارسة الاقتصادية ولكل الممارسات الموضوعة من لدنه في العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية. لا أقصد مواجهة هذا الادعاء لدى ماركس، لكنني أريد الهجوم عليه في جذره لدى هيغل). الادعاء في المعرفة مخرب نظريا، وفضلا عن ذلك خطير نظريا. كل التعصُّبات المابعد هيغلية كامنة في الفكرة القائلة بأن الفرد يعرف نفسه في الدولة التي بدورها تعرف نفسها في الروح الموضوعية. ذلك أن إنسانا مّا، أو جماعة أناس أو حزب مّا، إذا استأثر بمعرفة الممارسة سيستأثر أيضا بحق القيام بمصلحة الناس رغما عنهم، وعلى هذا النحو تولّد معرفة الروح الموضوعية الاستبداد.

بالمقابل، إذا كانت الدولة، حسب فرضية هوسرل وماكس فيبر وألفريد شوتز المعكوسة، تصدر عن العلاقات التحالية نفسها، تبعا لسيرورة وضعنة واستيلاب يجب وصفها، فإن معرفة تلك الوضعنات وتلك الاستيلابات تبقى معرفة لا تنفصل عن شبكة التفاعلات بين الأفراد، كما تشترك في الطابع الاحتمالي الذي لا ينفك عن كل التوقعات المتعلقة بمجرى الأشياء الانسانية. لا يجب أن نملّ من تكرار أن العقل الفاعل لا يستطيع أن يرتفع في نظرية التطبيق العملي. علينا أن نقول ثانية مع أرسطو بأنه لا وجود لمعرفة سوى معرفة الأشياء الضرورية والقارّة. لا يجب على العقل الفاعل إذن أن يعلي ادعاءاته فيما وراء المنطقة *الوسطى* التي تمتد بين علم الأشياء القارّة والضرورية والآراء الاعتسافية، سواء كانت آراء جماعات أو أفراد. إن التعرف على هذا الاعتبار *الأوسط* للعقل الفاعل هو ضمانة اعتداله وانفتاحه على المناقشة والنقد.

النتيجة الثالثة: إذا كان العقل الفاعل هو مجموع التدابير المأخوذة للحفاظ أو لإقامة

الجدل بين الحرية والمؤسسات، فإن العقل الفاعل سيجد وظيفة *نقدية* بفقدان ادعائه التأملي باعتباره معرفة. وقد نجمت تلك الوظيفة النقدية بالتعرف على الهوة بين فكرة تشكيل سياسي يحقق فيه الفرد إشباعه وبين واقع الدولة التجريبي. هذه الهوة هي التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في إطار الفرضية المتعارضة مع الروح الموضوعية الهيغلية، أي فرضية أن الدولة والكليات البلدية الأخرى السامية تنشأ من وضعنة واستيلاب العلاقات التحاللية نفسها. وهنا تكون وظيفة العقل الفاعل النقدية هي *الكشف* عن آليات الالتواء المتسترة التي تغدو بها وضعنات الرابطة المشتركة، المشروعة، استيلابات لا تطاق. أطلق هنا اسم الوضعنات المشروعة، على مجموع المعايير، القوانين والوسائط الرمزية التي تؤسس هوية عشيرة إنسانية ما. كما أسمي استيلابا، الالتواءات المنظمة التي تحول دون توفيق الفرد بين استقلال إرادته والمتطلبات النابعة من تلك الوسائط الرمزية. وهنا ينضمّ، في تصوري، ما أسميته "نقد الإيديولوجيات" إلى العقل الفاعل، كأنه لحظته النقدية.

لقد تحدثنا سابقا عن الايديولوجيات عبر وسائط الفعل الرمزية. وتبيّن لنا ساعتئذ بأن للإيديولوجيات -باعتبارها أنساق تمثيل من الدرجة الثانية لهذه الوسائط الملازمة للفعل- وظيفة إيجابية في إدماج الرابط الاجتماعي. فهي، بهذا المعنى، تخضع لما سمّيته لتويّ بالوضعنات المشروعة للرابطة المشتركة. غير أن الاعتبار التمثيلي لإيديولوجيات الإجماع هاته، يحتوي على إمكانية خضوعها لآليات التواء منظم مستقلة، حيث يعتبر كونُ الدولة القائمة بعيدة للغاية عن فكرة الدولة كما أنتجتها الفلسفة الهيغلية، واحداً من تأثيراتها بالضبط. عندئذ تكون وظيفة نقد مّا للإيديولوجيات مهاجمة جذور هذه الالتواءات المنظمة على صعيد العلاقات المستترة بين *العمل، السلطة والكلام*. بالتحرر على هذا النحو من حدود الفهم الواحد للخطاب من طرف الخطاب، يستطيع نقد الايديولوجيات إدراك وظيفة أخرى للإيديولوجيات، دائما متداخلة بلا ريب مع وظيفتها الإدماجية،أي وظيفة إقرارها بالسلطة القائمة أو بسلط أخرى مستعدة لتحل محل الأولى بنفس الطموح في الهيمنة. لا أريد أن أطور هنا هذه الموضوعة، موضوعة الدلالات المتعددة للإيديولوجيا، خصوصا تلك المتعلقة منها بالعلاقة بين الإيديولوجيا والهيمنة. وأكتفي بالنتائج التي تنجم عن ذلك بالنسبة للعقل الفاعل.

إن نقد الإيديولوجيا، في اعتقادي، أداة من أدوات الفكر التي يمكن من خلالها للعقل الفاعل أن يعود *من المعرفة إلى النقد*. يجب إذن التحدث عن نقد العقل الفاعل أقل من

التحدث عن العقل الفاعل كنقد. كما يجب على هذا النقد أن ينتصب بدوره في المعرفة، تبعا للتعارض المخرب الحاصل بين العلم والإيديولوجيا. وفي الحقيقة، لا يوجد مكان خارجي كلية للإيديولوجيا. إن النقد لا يرتفع إلاّ من وسط الإيديولوجيا. وما يمكن أن يرفعه فوق الآراء الاعتسافية دون أن ينصبه مجدداً في المعرفة، هو في نهاية المطاف فكرة الاستقلال الأخلاقية، التي تشتغل منذئذ كدافع طوباوي لكل نقد للإيديولوجيات. سأتوقف عند هذه الإحالة الأخيرة على دور الطوباوية. فوظيفتها هي تذكيرنا بأن العقل الفاعل لا يسير دون حكمة عملية، وأن الحكمة العملية، في حالات استيلابها، لا تسير بدورها دون أن يتحول الحكيم إلى مجنون. مادامت القيم التي تتحكم في الرابطة الاجتماعية قد باتت بدورها خرقاء.

المبادرة(*)

سوف أخص التأمل الفلسفي التالي بسمتين اثنتين: يتمثل طموحه بدايةً في المساهمة في التفكير الفلسفي حول مكان ودلالة *الحاضر* - الحاضر الشخصي والحاضر التاريخي - في معمار الزمن؛ وهذا هو الجانب النظري لهذا التأمل. كما أن هذا الأخير يريد أن يشدد على الجانب *العملي* وأن يطوره، خصوصا علاقة الفعل، وامتداداته الأخلاقية والسياسية، مع هذا الحاضر الذي يتعين في البداية تسجيل تعقيد بالنسبة للتفكير الخالص؛ وحتى أؤكد على رد *التطبيق* على النظر وعوائقه، أطلقت مصطلح المبادرة كعنوان على دراستي: المبادرة، هي الحاضر الحي، الفعال، العملي الذي يرد على الحاضر المشاهَد، الملاحَظ، المتأمَّل والمفكَّر فيه.

I

سأبدأ إذن بالصعوبات، أو المآزق (التي نسميها إحراجات، في الفلسفة)، المرتبطة بتفكير مًا خالص حول الحاضر. لن يجد المتخصصون أي صعوبة للتعرف في التفكير الذي سأنحوه دون اهتمام بالإحالة التاريخية، على سمة مماثلة تعود إلى أوغسطين في الفصل الحادي عشر الشهير من *الاعترافات*، وأخرى مماثلة مستعارة من كانط في "مبادئ التجربة" من كتاب *نقد العقل الخالص*، وأخرى من هوسرل، في *دروس حول الوعي الباطن للزمن*، وأخرى من برغسون، في *معطيات الوعي المباشرة*، وأخرى كذلك من هايدغر، في *كينونة وزمن*. ومن كل الصعوبات التي يفصح عنها النظر في الزمن، سأحتفظ بتلك التي تنصبّ على الحاضر. وسأنطلق من الأبسط إلى الأعقد، من الأوضح إلى الأخفى.

من الجلي أولاً أننا لا نفكر في الحاضر سوى في علاقة تعارض مًا مع الماضي والمستقبل. غير أن سلسلة من التناقضات تظهر بمجرد ما نودّ التفكير في هذه العلاقة. وهي تُقْرأ قبل كل شيء في معنيين: فمن ناحية يمكن لنا أن ننظم الماضي والمستقبل منطقيا بالنسبة للحاضر، أي أن نمنح الحاضر مركزية ما: يمكن لكائن مًا يفكر، وحده، أن يقول الحاضر على ما يبدو عن طريق ظروف الزمان (اليوم، الآن، في هذه اللحظة)، أو عن طريق الأزمنة الفعلية التي نسمّيها في العديد من اللغات حاضراً بالتحديد، يمكن كذلك لكائن ما يفكر ويتكلم أن يقول وحده

المستقبل والماضي: سيكون، كان، الأمس، غدا، إلخ؛ غير أن مركزية الحاضر هاته تُعْكَس بالملاحظة المعكوسة: وحده الذي يقدر على الامتداد باتجاه المستقبل بفعل الاهتمام -الذي يغلف الرغبة، الخوف، الانتظار والهروب- بإمكانه أيضا أن ينقلب باتجاه الماضي، بفعل الذاكرة، الأسف، الندم، إحياء الذكرى أو الاشمئزاز منها- ويعود هكذا إلى الحاضر، كخاصية الزمن الذي يتبادل فيه الانتظارُ والذاكرة. في العلاقة الأولى، يعتبر الحاضر *أصلا*. وفي الثانية *انتقالا* . أصلا، بذلك المعنى الذي يبدو فيه المستقبل والماضي بمثابة أفقين منعكسين أمام حاضر مّا ووراءه، أو لحظة لا تنفك تكون الشكل الدائم لليوم. وانتقالا، بالمعنى الذي تقترب فيه الأشياء المستقبلية التي نخاف منها أو نرْغب فيها، شيئا مّا من الحاضر، تعبره، لكن تبتعد عنّا، بمكوثها خلف الذاكرة التي ستصبح عما قريب نسيانا. ولإلغاء مباعدة مَا يحدث تستجيب مباعدةُ مالا يكفّ عن الحدوث. هكذا يبدو لنا الحاضر بالتناوب، *أصلا وعبوراً*، في التقدير الأولي على الأقل.

يتضاعف التناقض عندما نلاحظ أن ما سميناه علاقة تعارض بين الحاضر من جهة، الماضي والمستقبل من جهة أخرى، يمكن أن يبدو *كخارج* الحاضر أو *داخله*. علاقة خارجية، بذلك المعنى الذي ينفجر فيه الزمن بوجه مّا إلى ماضٍ، مستقبل وحاضر؛ يُلاحَظ هذا في كلام النفي: *ليس بعد* (المستقبل)، *أبدا* (الماضي) اللذان يعارضان *كائن* (الحاضر) بلا شرط؛ كان بوسعنا أن نتكلم هكذا عن خاصية الزمن الـ"إنخطافية" حتى نسجل "خوارج الذات" المتعلقة بالزمن في علاقة البعض منها بالآخريْن. وعلاقة داخلية بالمعنى الذي يفهم، مع ذلك، أن الحاضر نفسه هو الذي يتشخَّص على نحو ما بالنسبة لذاته، إلى درجة أننا لا نستطيع التحدث عن الانتظار إلاّ كحاضرٍ للمستقبل (من الآن فصاعداً، مثلا) أو عن الذكرى كحاضر للماضي (من عهد قريب، أو في سالف الزمان، مثلا)؛ بواسطة سريرة حاضر انخطافات الزمن الثلاثة، يبدو الماضي والمستقبل كتحولات إيجابية *للحاضر*: المستقبل هو سيكون، والماضي هو *كان* معيَّنة حاضرة، بينما يفكر الحاضر في ذاته، في حاضر الحاضر، كما في الانتباه، الانتباه الذي هو في الوقت نفسه انتباه للأشياء الحاضرة وانتباه لحاضر الأشياء.

لقد قلت إن هذا الجدل الثاني يضاعف الأول؛ والحقيقة أن الحاضر يُثَلَّث بالأحرى كأصل: حاضر المستقبل، حاضر الماضي وحاضر الحاضر؛ لكن هذا التمزق، هذا الانفلاق وهذه اللامطابقة مع الذات، يجعلون الحاضر مفصوماً بعمق، الشيء الذي يؤكد خاصية عبوره.

ينضاف جدل ثالث إلى السابقيْن. وهو الذي سيقودنا من التفكير النظري إلى ملاحظة

عملية تماماً. تمكن في التعارض الحاضر بين *الحاضر واللحظة*. للوهلة الأولى، يكرر هذا التعارضُ ذلك التعارض الموجود بين علاقة الاحتواء وعلاقة الاستبعاد الذي يدير الصلة بين الحاضر من جهة، والماضي والمستقبل من جهة أخرى. الحاضر، في الواقع، باعتباره حاضر المستقبل، يحتوي بشكل مّا في صلبه على جزء من المستقبل كفكرتنا عن قرب الحدوث، ومفرداتنا الظرفية، الفعلية والمعجمية تعبر عن ذلك بطريقة متقاربة: ولبعض اللغات شكل شفوي متطور لقول ذلك؛ نتكلم عما سيحدث، عما هو على وشك الحدوث. نفس الشيء يجري على الماضي القريب جدا، الذي تميزه على نحوٍ جيد فكرة الحداثة: الذي حدث للتو ومايزال، بشكل مّا، كائنا بصيغة الذكرى الأولية، متشابكاً في التجربة الحاضرة. بوسعنا أن نتكلم عن *الاستبقاء*، لنعيّن تلك الصلة المباشرة والايجابية للحداثة مع القصد الحاضر، مع الانتباه إذا شئتم. يشكل قربُ الحدوث والحداثة -الاستعداد والاستبقاء- علاقات الحاضر القصدية الداخلية، لاعلاقة قصدية عابرة، منصرفة إلى مواضيع مستهدفة بصورة مّا في الخارج قطّ، بل علاقات قصدية *طولية*، تشكل الزمن في تدفقه المسترسل. فالحاضر، كما نشاهد، ممتلئ بهذا المستقبل القريب الحدوث وذاك الماضي القريب العهد، ولا يسمح بتجسيده في نقطة لاسمْك فيها على خط مّا. ليس الأمر على ذات النحو بالنسبة *للّحظة*، التي تطبع خاصية *انعكاسِ* الآن، أي ما يمكن تسميته بمفعول فيضه وقطيعته. انعكاس مقابل حداثة وقرب حدوث. يعني أن اللحظة ليست في الجوهر شكلا مجرداً من تمثيل الزمن. إن الجدل بين الانعكاس والحداثة -القريبة العهد، جدل داخل الحاضر نفسه تماما. لكن -وهنا بالضبط تتعقّد الأشياء- بينما يتعذر تمثيل جدل حداثة -قرب العهد- انعكاس، ولا يُقال إلاّ بموارية بمساعدة "كأن" و"بشكل ما"، باختصار باستعارات، دون أن يُقَدِّم أيُّ تعبير حقيقي تكون الاستعارة بالنسبة إليه في انزياح ملحوظ، اللحظة هي وحدها طابع الزمن الذي يسمح بتمثيله، وفي هذه الحالة بتشخيصه بنقطة على خط مّا. والحالة هذه، ليس بوسعنا أن لا نتمثّل، إن لم يكن الزمن بكامله، فعلى الأقل أجزاء محددة منه -يوما، أسبوعا، شهرا، سنة وقرنا- أجزاء نحتاج إليها للتعيين بطرفيْها اللذين يعتبران لحظتين-قطيعتين، حتى نتمكن من مقارنتهما، وقياسهما مع وحدات متعددة، إلخ. الخط هو الشكل المتطلب لتحديد أجزاء الزمن. إلاّ أن النقطة، على الخط، لاسمك لها، إنها طرف مدّة ما، طرف محدد بقطع شيء متماسك، الحركة أولاً ثم الفضاء الوحيد البعد ثانياً؛ أي الزمن في النهاية. وحتى لا يكون هناك أي عيب في فكرنا، أو أي عدم صحة في معيشنا، فقد تم تأكيد ذلك بضرورة إحالة اللحظة إلى الحركة المادية، إلى التحول، الذي تشكل بالنسبة إليه سلسلة اللحظات سلسلة انقطاعات منتظمة؛

وهذه الانقطاعات، المرتبة رأساً لرأس، هي التي تجبرنا على تمثّل الزمن في مجموعه كمتوالية لانهائية من اللحظات والفواصل بينها. هذا التطابق بين تمثل الزمن عبر النقط والفواصل، وبين الحركة المادية، يعطي *للحظة* حقا مساويا لحق الحاضر الحي، بشواطئ حداثته وقرب حدوثه. هكذا نكون مكرهين على ترك، وجها لوجه، زمن غير متشمل، بل مستهدف مواربةً فقط بمساعدة جناسٍ كامل، وزمن مصور بنقط وخطوط مّا. يعاش الأول باعتباره مركُزا ولا مركز على الحاضر الحي، الذي قلنا عنه بأنه كان عبوراً أكثر من كونه أصلا. ويمثُل الثاني كسلسلة من الـ"آنات". سنسمي الزمن الأول ظاهراتيا، والثاني كوزمولوجياً. هذا في النطاق الذي يتم فيه بلوغ الأول تأملياً والثاني موضوعيا. زمن النفس، إذا جاز التعبير، مقابل زمن العالم. وأن يكون هذا التضاعف متعذر التجاوز فكريا، يؤكّد ذلك على النحو التالي: لقد سهونا عن قول بأن تجربة الحاضر كانتقال، كعبور، هي تجربةُ سلبيةٍ تسلمنا إلى حتمية الأشياء، كما نشعر بذلك في الضجر وفي الشيخوخة... وحتمية الأشياء هاته بالضبط هي مالا يمكن أن لا نتصوره كمجرى خارجي للزمن، موزون بالنور والظلال، بالنهار والليل، بالفصول والسنوات. هو الزمن الذي يجب أن نحصي معه وأن نحصيه. هو زمن *قراءة الساعة*. هو في النهاية، *اللحظة الفانية*. هكذا يضع الزمن المادي الممثّل بالخط، بنقطه وبفواصله، علامته على زمن الحاضر الحي كتجربةٍ سلبيةٍ كاملة: ممثله هو الحاضر كعهد حديث، كحدثٍ خالص، تفتقٍ، مفاجأة، هجوم عنيف وتشوّشٍ. ولأن الحاضر المعيش غير سعيد بحمل ندبة زمن العالم في لحظة حداثة عهده، فإنه لا يسمح بتمثيل نفسه إلا عن طريق خط حواضر ما. وذاك ما نفعل كل يوم عندما نتمثل أية لحظة ماضية كشبه حاضر، باستبقاءاته وبتمسكاته. وعلى خط اللحظات بالضبط نرسم بشكل ما كل أشباه الحاضر الذين تعاود آفاقُهم الماضية والمستقبلية، بانطباقها، وحدةَ التدفق. لكن وحدة التدفق هذه، لا يمكن تفكيرها إلاّ بواسطة الزمن الخطي، الذي تعدّ اللحظة فيه مجرد نقطة. وعلى العكس من هنا، لا يفكّر الزمنُ المادي أبداً وحده، في كون التمثل الذي نشكله عنه يفترض نفْسا مّا تميز بين اللحظات وتحصي الفواصل، وإدراكاً مّا يستخلص حصيلته، بملاحظة الظروف، بتسجيل التسلسلات المنتظمة وبضبط الأشياء المتماثلة. بهذه الطرق المتنوعة يحيل زمن العالم على زمن مّا معيش، زمن لا يسمح مع ذلك بتمثيله إلا بالتعبير عن النفس فيه بالكلام.

لنعتبر إذن هذا التناقض بين الحاضر الحي، باستبقاءاته وتمسكاته، واللحظة المتولدة عن فيض الحركة المنتظم، كتناقض يتعذر تجاوزه *فكريا*. إذا أحال أحدهما على الآخر، فإنهما لا يسمحان لا بإلحاق أحدهما بالآخر ولا بإضافته في ضامٍّ ما؛ فالتموقع في أحد

المنظورين، يعني إزالة أثر الثاني. بهذا المعنى، تعمل ظاهراتية الزمن على كشف حدها الخاص بالكشف، انطلاقا من تحليلاتها الخاصة، عن آخَر الحاضرِ الذي هو اللحظة. بهذا يوجد معنيان للآن: آن الحاضر الحي، الذي ترتبط حداثته جدليا بقرب حدوث المستقبل القريب وبعهد الماضي القريب، وآن معين يفرزه أي قطعٍ في استرسال التحول.

لقد آن الأوان لنقول كيف يتمفصل التطبيق على هذا التناقض الفكري، ويسبب له على الأقل ردّ *قيام مّا* بفعل ينتج بطريقة لا تمثيلية حصيلة حاضر حي ولحظة معيُّنة، إن لم يسبب له نتيجة ما من نفس المقام النظري. إن مقولة *المبادرة* تجيب على ذلك الطلب، *طلب* الحصيلة العملية بين الحاضر واللحظة.

II

لكي أهيء هذا التقاطع بين زمن لاحاضر له وزمن بحاضر في نظام القيام بالفعل، سأدخل بعض الملاحظات الأولية المتعلقة بتشكل زمن *ثالث* يمكن لمبادراتنا الفردية والجماعية أن تبرز على خلفيته. لهذا الزمن الثالث تعبيره المفضل في اختراع اليومية، التي يقوم عليها ما أمكننا نعته بالزمن التقويمي. لقد ولدت اليومية، حقيقة، في مفْصِل الزمن الفلكي، الذي لوحظ على حركة الكواكب، وفي تلاحق الحياة اليومية أو العيديّة، الذي لوحظ على الايقاعات البيولوجية والاجتماعية. فهي تحقق تناغم الأعمال مع الأيام، الأعياد مع الفصول والسنوات. وتدمج العشيرة وأعرافها في النظام الكوني. لكن كيف؟

ثمة سمات ثلاث مشتركة بين كل اليوميات:

أ) في البداية -وهذه السمة تهمنا مباشرة- اختيار حدث ما مؤسّس مفروض أن يفتح عهداً جديدا، *بدايةً ما* باختصار، إن لم تكن بداية الزمن، على الأقل بداية مّا في الزمن (ميلاد المسيح أو بوذا، الهجرة، قدوم عاهل، أو نشأة العالم)؛ تحدد نقطة الصفر هاته، اللحظة *المحورية* التي يمكن لكل الأحداث أن تؤرَّخ انطلاقا منها.

ب) ثم يمكن، انطلاقا من هذه اللحظة المحورية، أن نعبر الزمن في الاتجاهين معاً، من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى الماضي؛ وتنتمي حياتنا الخاصة وحياة عشيرتنا إلى تلك الأحداث التي تنزل إليها رؤيتنا أو تصعد منها.

ج) وأخيرا، هناك قائمة وحدات قياس تساعد على تسمية الفواصل الثابتة بين تكرارات الظواهر الكونية. وعلم الفلك هوالذي يخول لنا تحديدها (النهار: فاصلة بين شروقيْ الشمس وغيابيْها؛ السنة: فاصلة محددة بدوران كامل للشمس والفصول؛ الشهر: فاصلة بين التقاءين

اثنين للشمس والقمر).

يلتقي منظورانا حول الزمن تماماً في الزمن الثالث. ونتعرف فيه بسهولة على المتغيرين المادي والظاهراتي.

من الناحية المادية، الافتراض المسبق لتعاقب منتظم، لانهائي، خطي، قابل للتجزيء إراديا وتبعا لتشكل لحظات معينة مجردة من دلالة الحاضر. وبالمقابل تعود إلى الظاهراتية مرجعية الزمن المحوري الذي كان بالنسبة إلى أناس الماضي شيئا آخر غير لحظة معينة، بل كان يوماً حيا بناء عليه وُجد غد وأمس. ذاك اليوم الحي، كان الحدث الجديد الذي تعيَّن عليه فصلُ عهد سابق وتدشينُ مجرى مخالف لكل ما سبق. انطلاقا من هذا الزمن المحوري، الحاضر التاريخي الحقيقي، يمكن للزمن، بالفعل، أن يُعْبَر في الاتجاهين معاً. أما بالنسبة للزمن الثالث، الذي وُلد من التحام بين اللحظة المعينة والحاضر الحي، فيجد تعبيره الأكثر إلفاتا للانتباه في ظاهرة تعيين التاريخ. وإلى مقولة التاريخ (date) تعود فعلا مطابقة لحظة معينة مع شبيه مّا للحاضر، أي مع يوم تقديري بوسعنا الانتقال إليه بالخيال. يعين التاريخ، فضلا عن هذا، موقعا ما في الزمن لسائر الأحداث الممكنة تبعا لبعدها بالنسبة للحظة المحورية؛ بالتاريخ يمكن دائما أن نقابل ذلك الموقع الموضوعي في الزمن الكوني، بحالة ذاتية مرتبطة بأحداث مضت، ومستقبلية عند الاقتضاء. أخيرا، بوسعنا، بتعيين التاريخ، أن نحدد موقعنا نحن في شساعة التاريخ (L'histoire)، لأن موضعا مّا قد أُقِرَّ لنا ضمن التسلسل اللانهائي للناس الذين عاشوا والأشياء التي حصلت. هكذا يقوم كل شيء على اللحظة المحورية، لحظة صفر حساب الزمن. إنه الوسط الأول حقا: من ناحية، كل اللحظات مرشحة بحق متساوٍ لدور اللحظة المحورية. ومن أخر« ، لاشيء يقول عن يوم يومية مماثل يؤخذ بحد ذاته، بأنه مضى، حاضر أو مستقبلي، يمكن لنفس التاريخ أن يعيّن حدثا مستقبليا، كما هو الشأن في بنود اتفاق مّا؛ أو حدثا ماضيا، كما في الوقائع التاريخية؛ ولامتلاك حاضر يجب على الأقل أن يتكلم شخص مّا؛ عندها يكون الحاضر دالاً بالتطابق بين حدث مّا والخطاب الذي يعلن عنه؛ وللالتحاق بالزمن المعيش وبحاضره انطلاقا من زمن اليومية باعتباره نظام كل التواريخ الممكنة، يلزم العبور من حاضر حجة الخطاب الفرعية؛ لهذا لا يمكن لتاريخ مماثل، تام أو بيّن، أن يقال عنه بأنه آتٍ أو مضى، إذا جهلنا تاريخ الايضاح الذي يعلن عنه.

هو ذا الموقع الأوسط لزمن اليومية؛ يعطي طابع الكونية للزمن المعيش، ويؤنسن الزمن

الكوني؛ وذلك بمزامنة حاضر مهم مع لحظة معينة في آن اليومية المحوري.

لقد امتلكنا إذن كل ما نحتاج إليه، بهذه الملاحظات الأولية، للتقديم لمقولة المبادرة. In-itium، تعني البداية: آنُ اليومية المحوري هو أول نموذج للبداية، لكون هذا الآن المحوري معينا بحدث مهم للغاية يُفْتَرض أن يعطي للأشياء مجرى جديداً.

III

سوف أتأمل تباعاً المبادرة على الصعيد الفردي، ثم على الصعيد الجماعي.

على الصعيد الفردي، تعتبر تجربة الابتداء من بين التجارب الأكثر حضوراً: إنّ لم تكن ولادتنا إلاّ بالنسبة للآخرين، أو تاريخ حالة مدنية، فإننا مع ذلك نؤرخ كل بداياتنا نسبة إليها، البدايات التي اتسمت على هذاالنحو بقصور ذاتي وبكثافة لا نعرفهما. أن نحيا، يعني أن نولد مسبقا، في ظرف لم نختره، في حالة نوجد فيها، في إقليم من الكون الذي يمكن لنا أن نشعر فيه بأننا مقذوفون، تائهون وهائمون. ومع ذلك، على هذه الخلفية بالضبط يمكن لنا أن نبدأ. أي أن نعطي للأشياء مجرى جديداً، على صورة الحدث الذي يحدد الآن المحوري لزمن اليومية.

ماهي شروط معقولية المبادرة على الصعيد الفردي؟

كل تلك التي سأحتفظ بها تميز المبادرة بأنها صنف مّا من *القيام بالفعل* لا من *المشاهدة*. أن نبدأ تقال بواسطة الكلام. من هنا أخذت مقولة الحاضر من امتياز الحضور، بالمعنى شبه البصري للعبارة. ربما لأن النظر إلى الخلف باتجاه الماضي يُغلّب الاستذكار، أي النظر، أو الرؤية، على إصابتنا بفعالية الأشياء الماضية، ولأننا نميل بالطريقة نفسها إلى التفكير في الحاضر بمصطلحات الرؤية والتذكر. علينا أن نقلب بعزم نظام الأسبقية بين المشاهدة والقيام بالفعل، وأن نفكر في البداية كفعل ابتداء. ليس ما يحدث، بل ما نحدثه. سوف أحتفظ بأربع خصوصيات تعود إلى أربع إشكاليات مختلفة لكنها متقاطعة.

سأحيل بالقرب من الظاهراتية الهوسرلية والهايدغرية، أولاً، مع ميرلُو-پُونتي، على صنف "أستطيع" ذي ميزة توضيح الوسيط الأكثر أصالة بين نظام العالم ومجرى المعيش، أي الجسد الخاص الذي ينتمي، بشكل ما، إلى النظامين المادي والنفسي، الكوني والذاتي. وقد حُدِّدَ الالتقاء بين الحاضر الحي واللحظة المعينة، عمليا، في المبادرة التي يعتبر اللحم موقعها. بهذا المعنى، يكون الجسد الخاص هو الكل المتناغم المكون من قدراتي ومن عدمها؛ وانطلاقا من

نسق إمكانيات اللحم هذا، ينبسط العالم كمجموعة من المواعين المتمردة والوديعة، من الوعود والحواجز. وتتمفصل مقولة الظرف هنا بين مقولة القدرات وبين عدمها، كالشيء الذي يحيط بقدرتي على القيام بفعل ما، ويقدم عوض ذلك حواجز أو سبلا صالحة لتمرين قدراتي.

المقاربة الثانية لنفس المسألة: وهي ما نسميها في فلسفة اللغة الانجليزية *بنظرية الفعل*. لقد ولدت شعبة بكاملها مما يمكن نعته بعلم دلالة الفعل، أي دراسة الشبكة النظرية التي نفرق فيها نظام الفعل الانساني: مشاريع، نيات، حوافز، ظروف، نتائج مرغوبة أو غير مرغوبة، إلخ. والحال أنه في مركز هذه المجرّة المفاهيمية، نجد ما اصطلحنا عليه بأفعال الأساس، أي الأفعال التي نعرف أو نقدر على القيام بها دون أن يكون علينا فعل شيء مّا مقدما. إن هذا الانقسام المزدوج للفعل بين ما نعرف قدرة القيام به باعتياد مع قدراتنا وبين ما نقوم بإحداثه ونحن نعمل بحيث أن... لعلى أهمية بالغة بالنسبة للتحليل التالي؛ فالعمل على الإحداث ليس باعتباره موضوع ملاحظة، بل باعتباره فاعل فعلنا، ننتج شيئا ما لا نراه في حقيقة الأمر. هذا شيء جوهري في خصام الحتمية ويسمح لنا بإعادة صياغة المفارقة القديمة للبداية. فنحن لا نشاهد مجرى الأشياء ونتدخل في العالم من نفس الموقع. ليس بإمكاننا أن نكون مشاهدين وفاعلين في نفس الوقت. يترتب عن ذلك أننا لا نستطيع التفكير سوى في الأنساق المغلقة، في الحتميات الجزئية، دون القدرة على تعميمها على الكون بكامله، خوفا من أن نقصي أنفسنا كفاعلين قادرين على إنتاج أحداث مّا، وعلى القيام بإحداثها، بعبارات أخرى، إذا كان العالم كليّة ماهو عليه،. فإن القيام بالفعل لا يسمح بإقحامه في هذه الكلية. بعبارات أخرى ثانية، إن القيام بالفعل *يعمل* على أن لا يكون الواقع كلية.

المقاربة الثالثة هي مقاربة *نظرية الأنساق*. وهي كامنة مسبقا فيما قيل على التو. لقد تم بناء نماذج حالات أنساق وتحولات أنساق تنطوي على ترسيمات شجرية ببدائل وتفرعات تعيّن مكان تجويف التدخل.

هكذا حدّد فون ورايْت نسقا مّا بفضاء حالات، حالة أولية، عدد معين من أطوار التطور ومجموعة بدائل في المرور من طور لآخر. يقتضي *التدخل* -وهو مقولة تناظر مقولة المبادرة في نظرية الأنساق الحركية- ربط القدرة على القيام بفعل يكون الفاعل على دراية مباشرة به، بالعلائق الداخلية لشرطية نسق ما. المقولة المفتاح هنا هي مقولة انغلاق النسق: وهذه الأخيرة لا تُعطى لذاتها، إنما تكون دائما متصلة بتدخلات فاعل قادر على فعل شيء ما. هكذا يحقق الفعل نمط انغلاقٍ لافتاً، في كون الفاعل وهو يقوم بشيء مّا، يتعلم عزل نسق

مغلق عن محيطه ويكتشف إمكانيات التطور الملازمة لهذا النسق. وهذا أمر يتعلمه الفاعل بتحريك النسق ابتداء من حالة أولية يقوم بعزلها. يشكل هذا التحريك التدخل في تقاطع إحدى قدرات ومصادر النسق. ومع فكرة التحريك تلتقي مقولتا الفعل والسببية. يضيف فون ورأيْت أنه: في التسابق بين السببية والقيام بالفعل، ينتصر دائما هذا الأخير، إنه تناقض في الاصطلاحات أن يتمكن القيام بالفعل من الوقوع كلية في شبكة السببية. وإذا راودنا شك في قدرتنا الحرة على الفعل، فلأننا نعمم على كلية العالم الأجزاءَ المنتظمة التي لاحظنا. إننا ننسى أن العلاقات السببية متصلة بأجزاء العالم، التي لها طابع النسق المغلق. والحال أن القدرة على تحريك الأنساق وهي تنتج حالاتها الأولية هو شرط انغلاقها. على هذا النحو يعتبر الفعل كامنا في اكتشاف العلاقات السببية ذاته. هكذا يجري الشرح السببي وراء يقين القدرة على الفعل، دون القدرة على اللحاق به أبداً.

لا أود أن أبتعد عن الصعيد الفردي دون أن أضيف لمسة رابعة *أخلاقية* تماما، محتفظا بتأمل موازٍ حول النتائج السياسية على الصعيد الجماعي. إن من يقول المبادرة كمن يقول المسؤولية. لنشر على الأقل باختصار إلى كيفية توسيط المبادرة والمسؤولية عبر الكلام وبشكل أدق عبر بعض أفعال الكلام والايضاحات. لا وجود هنا لعودة اصطناعية، إنما هي وساطة مشروعة؛ من ناحية، يعتبر الفعل الانساني شديد الصلة بالقوانين، الأعراف والأحكام، وعموماً بالنظام الرمزي الذي يضع الفعل في منطقة المعنى. علينا إذن تأمل المبادرة من زاوية الفعل *الحصيف*، أي ما يمر عبر الكلام. من ناحية ثانية، يعتبر الكلام، المنظور إليه على صعيد الايضاح، نوعاً من الفعل: نقوم بشيء مّا ونحن نتكلم: هو ما نسميه بالفعل الايحائي. كل أفعال الكلام، المتأمَّلة من زاوية قدرتها الايحائية (اللاتعبيرية)، ترهن متكلمها، بشرط جدية ضمني بموجبه أعني حقيقةً ما أقول. الملاحظة البسيطة تعتبر التزاما مماثلاً: أعتقد أن ما أقول حقيقي وأمنح اعتقادي للآخرين لمشاطرته. لكن، إذا انت كل أفعال الكلام ترهن متكلميها، فإن ذلك أكثر صحة مع فئة من الأفعال -أفعال التفويض- التي أعرِّض نفسي بها. والوعد نموذج على ذلك. بوعدي، أضع نفسي دون قصد تحت لزام القيام بشيء معين. للالتزام هنا القيمة الشديدة للكلمة التي تربطني. فإذن سأقول بأن كل مبادرة هي نية فعل، وبهذا المعنى، التزم القيام بفعل ما، إذن وعد أقطعه سرا على نفسي وضمنا مع الغير، في النطاق الذي يكون فيه الغير شاهدا على الأقل، إن لم يكن مستفيدا. سأقول بأن الوعد هو أخلاق المبادرة. وصميم هذه الأخلاق هو وعد البقاء عليّ وعدي. يصبح الوفاء للكلمة المعطاة أيضا ضمانة بأن للبداية تتمة، بأن المبادرة ستدشن فعلا مجرى جديدا للأشياء.

هذه هي الأطوار الأربعة التي يعبرها تحليل المبادرة: أولاً، أنا *أستطيع* (قوة، طاقة وقدرة)؛ ثانيا، *أعمل* (كياني، هو فعلي)؛ ثالثا، *أتدخل* (أسجل فعلي في مجرى العالم: الحاضر واللحظة يتزامنان)؛ رابعا، أفي بوعدي (أستمر في الفعل، أثابر *وأدوم*).

IV

لكي أختم، أريد أن أتحدث عن المبادرة على الصعيد الجماعي، الاجتماعي، المشترك، وأن أطرح من خلال ذلك مسألة الحاضر التاريخي، حاضر المعاصرين، في تعارضه مع حاضر السلف والخلف.

ماهو الحاضر التاريخي؟ لا يمكن التكلم عنه دون وضعه في نقطة التقاطع مع ما سماه كوزيليك (R. Kiselleck) بأفق الانتظار وفضاء التجربة.

يبدو لي اختيار هذين المصطلحين نبيه للغاية ومضيئ بشكل فريد، استناداً إلى هيرمينوطيقا الزمن التاريخي. لماذا التحدث في الواقع عن فضاء التجربة، عوضاً عن استمرار الماضي في الحاضر، رغم القرابة بين المقولتين؟ من ناحية للكلمة الألمانية Erfahrung (الخبرة) سعة لافتة: وسواء تعلق الأمر بالتجربة الخاصة أو بالتجربة الموروثة عن الأجيال السابقة أو المؤسسات الحالية، فإنها تتعلق دائما بغرابة طاغية، باكتساب أضحى عادة. من ناحية أخرى، يشير مصطلح فضاء إمكانيات عبور وخطوط رحلة متعددة، وعلى الخصوص تجميعات وتنضيدات في بنية مورقة تترك الماضي الذي تراكم بمجرد التطور التاريخي، أن ينفلت.

أما بخصوص تعبير أفق الانتظار، فلا يمكن اختيار ماهو أحسن منه. يعتبر هذا المصطلح، من جهة، أوسع لضمّ الرجاء والخوف، الأمل والإرادة، القلق، الحساب العقلاني، الفضول، بإيجاز، كل التجليات الخاصة أو المشتركة التي تتطلع إلى المستقبل؛ ومثل التجربة، فالانتظار المتعلق بالمستقبل، يسجّل في الحاضر؛ إنه *المستقبل صار حاضرا*، الملتفت باتجاه الـ"ليس بعد". إذا تكلمنا هنا، من جهة ثانية، عن الافق بدل الفضاء، فذلك لتسجيل قوة الانبساط والتجاوز المتصلة بالانتظار. بهذا يؤكّد غيابُ التوازي بين فضاء التجربة وأفق الانتظار. فالتعارض بين الاجتماع والانبساط يوحي بذلك: تنزع التجربة إلى الإدماج، والانتظار إلى تفجُّر المنظورات. بهذا المعنى، يمتنع الانتظار عن الاشتقاق من التجربة: لا يكفي فضاء التجربة أبدا في تحديد فضاء انتظار مّا. مقابل ذلك، لا وجود قط لمفاجأة ما بالنسبة لمن يمتلك متاع تجربة مفرط الخفة. ليس بوسعه أن يتمنى شيئا آخر. هكذا، عوض أن يتعارض فضاء التجربة

وأفق الانتظارقطبيا ، يتكيفان بالتناوب. ولأن الأمر كذلك، فإن معنى الحاضر التاريخي يولد من متغير ملح بين أفق الانتظار وفضاء التجربة.

فيما يتعلق بداية بانبساط أفق الانتظار ، فإننا مدينون لفلسفة الأنوار بمنظور جديد للحاضر التاريخي كأنه منجذب إلى الأمام بفعل الانتظارات. وقد وسمت ثلاث موضوعات ذلك المنظور الجديد: أولاً موضوعة الاعتقاد بأن العصر الحاضر يفتح على المستقبل منظوراً *ذا* جدّة غير مسبوقة: هي ميلاد الحداثة التي تسمى بالألمانية Neuzeit، مصطلح المنتصف الثاني من القرن ١٨ ، المتبوع بقرن من الزمن بـneu zeit : زمن جديد. يليها الاعتقاد بأن التحول باتجاه الأحسن يُسْرِع: وقد غذّت موضوعة السرعة هاته أمل أجيال بكاملها ورفعت من نفاد صبرها بخصوص التأخرات،المخلفات وردود الفعل: صارت الآجال تتقلص وبات هدف السياسة تقْصيرُها. وأخيرا، الاعتقاد بأن الناس أمسوا قادرين أكثر فأكثر على *صنع* تاريخهم. من هذه الأشكال الثلاثة تم تحديد الحاضر التاريخي بعلاقة مختلفة كما وكيفا عن المستقبل.

مؤكد أن هذه "الأمكنة المشتركة" الثلاثة لإيديولوجيا التقدم، قد عانت شيئا مّا تحت ضربات التاريخ الفعلي؛ نحن أقل تأكدا من الآباء من فكرة تقدم جِدّةُ المستقبل القريب النافعة والمحرِّرة؛فمنذ إعادة تأويل آدورنو (Adorno) وهوركايمر (Horkheimer) للعقلانية الحديثة، بإمكاننا أن نتساءل عما لو كان من الأفضل أن يأخذ مصير العقل اتجاه العقل الأدوي عوض *التواصلي* وفيما يخص تأمل مسيرة التقدم، فإننا لم نعد نثق فيها بتاتا، حتى وإن كان بوسعنا أن نتكلم بحق عن التحولات التاريخية العديدة. لكن، أن تضيف المدد التي تفصلنا عن*الأزمنة الراقية* ، فهناك العديد من الكوارث الوشيكة والاختلالات الجارية التي تريبنا في ذلك. كوزيليك نفسه يؤكد على أن العصر الحديث لا يتميز فقط بتضييق فضاء التجربة الذي يجعل الماضي يبدو دائما أكثر بعداً لكونه صار أكثر تطورا ،بل بفارق متنام بين فضاء التجربة وأفق الانتظار. ألا نشاهد تراجع تحقيق حلمنا بإنسانية متصالحة، في مستقبل أشد بعداً وغموضا ؟ إن المهمة التي كانت، بالنسبة للمتقدمين عنا ، تدون المسيرة برسم الطريق، تحول إلى طوباوية، أو أحسن إلى توقف، أفقَ الانتظار الذي يتراجع أكثر مما نتقدم نحن. لكن عندما يعجز الانتظار عن الاستقرار على مستقبل محدد ، تعيّن اتجاهَه المراحلُ القابلة للتمييز، فإنّ الحاضر يخال نفسه ممزقا بين سقطتين اثنتين، سقطة ماض راح، وسقطة الحاضر النهائي الذي لا يوقظ أي حاضر ما قبل أخير قابل للتعيين. هكذا ينعكس الحاضر، المنقسم على نفسه، في "أزمة"، الشيء الذي يمكن أن يكون واحدة من دلالات حاضرنا الكبرى.

من غايات الحداثة الثلاث، ربما بدت الثالثة، بلا شك، هي الأكثر جَروحا، ومن الأكثر خطورة من مناحي شتى. أولاً لا تتطابق أبدا نظرية التاريخ ونظرية الفعل بسبب النتائج المنحرفة الناجمة عن المشاريع المخطَّط لها جيدا والجديرة بتجنيدنا. إن ما يحدث هو دائما شيء آخر غير الذي انتظرنا. والانتظارات في حد ذاتها تتغير بشكل غير متوقع للغاية. هكذا، غير مؤكد أن الحرية، بمعنى المؤسسة أو المجتمع المدني أو دولة الحق، يمكن أن تكون هي الأمل الوحيد بل وحتى الانتظار الأكبر لجزء كبير من البشرية. خصوصا وأن قابلية انجراح موضوعة التحكم في التاريخ تنكشف على الصعيد نفسه الذي تدحض فيه موضوعة الانسانية المعتبرة هي الفاعل الوحيد لتاريخها الخاص. بسمنح الانسانية قوة *إنتاج* نفسها، ينسى صناع ذلك الدحض إكراها مّا يؤثر بمصير الأجسام التاريخية الكبيرة الشبيهة على الأقل بأجسام الأفراد: فضلا عن النتائج غير المرغوب فيها التي يفرزها الفعل، لا ينتج هذا الأخير نفسَه إلاّ في ظروف لم تنتجها. على هذا النحو تقوم موضوعة التحكم في التاريخ على تجاهل أصيل للمُنْحدر الآخر من فكرة التاريخ، أي واقع أننا مصابون بالتاريخ وأننا نعدي أنفسنا بالتاريخ الذي نصنع. هذا الرابط بالضبط، القائم بين الفعل التاريخي والماضي المتوارث لا المصنوع هو الذي يحافظ على العلاقة الجدلية بين أفق الانتظار وفضاء التجربة.

لا يجب على هذا الشك في ال"أمكنة المشتركة"، في *الغايات* التي استُثمرت فيها لمدة طويلة مقولتا أفق الانتظار وفضاء التجربة، أن يتحول رغم كل شيء إلى شك في صلاحية هذين الصنفين نفسهما؛ إني اعتبرهما متعاليي الفكر التاريخي الأصيلين. يمكن للأمكنة المشتركة أن تتغير، لكن صنفيْ أفق الانتظار وفضاء التجربة يمثلان مستوى عاليا بالنسبة لتلك الغايات؛ إن قابلية تغير التوظيفات التي يسمح بها هذان الصنفان تؤكد على اعتبارهما الميتا تاريخي. فهما مؤشران مؤكدان فيما يتعلق بالتغيرات التي تؤثر بتزمين التاريخ. هكذا لا يُنتَبَه للاختلاف الحاصل بين أفق الانتظار وفضاء التجربة إلا عندما يتغير. إذا كان إذن لفكر الأنوار موقعٌ خاص في عرض هذين الصنفين، فذلك لأن المتغير بين أفق الانتظار وبين فضاء التجربة قد أمسى موضوع وعي حي إلى درجة أنه استطاع أن يساعد كموجٍ بالنسبةلهذين الصنفين اللذين كان بوسع ذلك المتغير أن يفكَّر في ظلِّهما.

لهذه الملاحظات نتيجة سياسية مؤكدة: إذا افترضنا أن لا شيء ينتمي إلى التاريخ إن لم تشكله تجارب وانتظارات الناس الذين فعلوا وتألموا، فإننا نستخلص من هنا أن التوتر القائم بين أفق الانتظار وفضاء التجربة يجب أن يحافَظ عليه، حتى يكون هناك تاريخ. كيف؟

من جهة، لابد من مقاومة إغراء الانتظارات اليوتوبيا الصرفة: فليس بإمكانها سوى تيئيس الفعل، ذلك أنها، لعجزها عن الرسو في التجربة الجارية، لا تستطيع توضيح *طريق* صالح يسير باتجاه المثل العليا التي تضعها "في مكان مّا". على الانتظارات أن تكون محدَّدة، أي نهائية ومتواضعة نسبيا، إذا أرادت إثارة التزامٍ *مسؤول*. نعم، يجب منع أفق الانتظار من الهروب؛ يجب تقريبه من الحاضر بتدرج التطلعات الممكنة الفعل. تقودنا هذه الضرورة الأولى، في الواقع، ثانية من هيغل إلى كانط،حسب الأسلوب الكانطي المابعد هيغلي الذي أنادي به. وأحرص، مثل كانط، على أن يكون كل انتظار أملا بالنسبة للإنسانية جمعاء؛ وأن الانسانية ليست جنسا إلاّ لكونها تاريخا؛ وبالمقابل، لكي يكون هناك تاريخ مّا، على الانسانية جمعاء أن تكون موضوعه بصيغة مفرد الجمع. صحيح أنّنا غير واثقين من قدرتنا اليوم على تحديد هذه المهمة دون قيد أو شرط، مهمة إقامة "مجتمع مدني يدير الحقّ بصفة كونية"؛ هناك حقوق اجتماعية لا يفتأ تعدادها يتمدد. خصوصا وأن حقوق الاختلاف راحت باستمرار تعوض تهديدات القمع المرتبطة بفكرة التاريخ الكوني نفسها، إذا ما التبس هذا الأخير مع هيمنة مجتمع مفرد أو عدد صغير من المجتمعات المهيمنة. وقد علّمنا التاريخ الحديث للتعذيب والاستبداد والقمع بكافة أشكاله أنه لا الحقوق الاجتماعية، ولا حقوق الاختلاف المعترف بها حديثا تستحق اسم حقوق دون التحقيق المراد لدولة الحق التي يبقى فيها الأفراد والجماعات غير المتعلقين بالدولة هم ذوي الحق النهائي. بهذا المعنى، لم يتم اليوم تجاوز المهمة المحدُّدة سابقا، القاضية،حسب كانط، بكون الاجتماعية اللاّ اجتماعية تجبر الانسان على التحول. ذلك أنه لم يتم الوصول إليها بعد، مادامت ماثلة أمام الأعين، مُفسَدة أو مهانة بوقاحة.

علينا من جهة أخرى أن نقاوم تقليص فضاء التجربة. لذلك علينا أن نناهض النزوع إلى النظر إلى الماضي سوى من زاوية الكامل، المتعذر تغييره والتام. علينا أن نعيد فتح الماضي، وأن ننعش فيه احتمالات لم تكتمل، مُنِعت أو دُمِّرت. باختصار، طبقا للمثل الذي يريد أن يكون المستقبل مفتوحا على وجه ومحتملا، والماضي مغلقا وضروريا بتواطؤ، علينا أن نصيّر انتظاراتنا محددة أكثر وتجاربنا لا محددة أكثر. والحال أنهما وجهان لنفس المهمة؛ ذلك أن انتظارات مّا محددة بإمكانها وحدها أن تؤثر في الماضي بطريقة رَجعية بالكشف عنه *كتقليد* حي.

اسمحوا لي، في الخاتمة، بأن أدخل بين أفق الانتظار وفضاء التجربة، المصطلح الثالث المقابل، على الصعيد الجمعي، الاجتماعي والسياسي، *للمبادرة*: لقد أعطى نيتشه لهذا المصطلح اسما في *الاعتبار اللاموْسمي الثاني*: "عن فائدة التاريخ أو سيئاته بالنسبة للحياة" وهذا الاسم، هو *قوة الحاضر*.

إن ما استطاع نيتشه إدراكه، هو *القطع* الذي يجريه، الحاضر الحي على الأقل بخصوص السحر، إن لم يكن التأثير، الذي يمارسه كل ماضٍ علينا من خلال التاريخ الرسمي، باعتباره يكمّل ويضمن تجريد الماضي للماضي.

لماذا يعتبر تأمل مَا مماثل لا *موسميا*؟ أولا لأنه يختار الحياة على المعرفة المستقاة من الكتب؛ ثم لأنه يرجّ وصاية ثقافة تاريخية كليا. على المرء أن يتعلم كيف يكون لا تاريخيا، أي أن ينسى، عندما يصبح الماضي عبئا ثقيلا. أحيانا هناك تَجَنٍّ مَا يمارسه التاريخ المكتوب في حق التاريخ الحي. ربما كان لهذا الحكم القاسي مبرره في زمن مغالاة مَا، أو إفراط في الثقافة التاريخية الصرفة، عندما يمنع التاريخُ "التذكاري" والتاريخُ "الأثري"، التاريخَ "النقدي" من مزاولة تخريباته الضرورية. إذا كان التاريخ التذكاري مدرسة رفعة، والتاريخ الأثري مدرسة إجلال، فإننا بحاجة إلى تاريخ نقدي يريد أن يكون جائرا، عديم الشفقة وقاسيا. لا يجب أن نصرخ بسرعة أمام مفارقات نيتشه. علينا الإصغاء إلى الإنسان القادم: "وحدها القوة الأعلى، يقول، تمتلك حق الحكم؛ أما الضعف فعليه أن يتحمل". ثم: "باسم قوة الحاضر، الأعلى، تمتلكون حق تأويل الماضي". وحدها إذن عظمةُ اليوم تعرف عظمة الأمس: ندا لند! في نهاية المطاف، إن قوة إعادة تشخيص الزمن تصدر عن قوة الحاضر فقط. ذلك أنه، فيما وراء شراسة العملية، يجب الإصغاء إلى صوت أكثر خفوتا، يحتمي في القوة باندفاع الأمل.

هي ذي قوة الحاضر -المعادل للمبادرة على صعيد التاريخ: هي التي تمنح مقاصدنا الأخلاقية والسياسية في المستقبل، قوة إنعاش الاحتمالات غير التامة في الماضي الموروث.

III

إيديولوجيا، يوتوبيا وسياسة

هيغل وهُوسرل:
عن البَيْنذاتية

لا أقصد من هذا الحديث أن أُقارن من الخارج، انطلاقا من وجهة نظرٍ عليا، بين مشروعيْ يحمل كلٌ منهما اسم الظاهراتية؛ فوجهة النظر العليا هذه لا توجد. وأيضا فإن طموحي أقلّ من أن آخذ بالاعتبار ظاهراتية هيغل وظاهراتية هوسرل في اتّساعهما وغزواتهما. لقد ركّزتُ على جزء من مشروعهما حيث يمكن أن يكون الالتقاء بينهما ذا دلالة: فصل "فكر" (Geist) من "ظاهراتية الفكر"، و"التأمل الديكارتي" الخامس لهوسرل. واخترتُ هذا التحديد في الموضوع ليتسنّى لي أن أطرح سؤالاً دقيقا: هل تَنجح ظاهراتية هُوسرل في الاستغناء عن مفهوم الفكر، وبتعبير أدقّ في الاستغناء عن صيغة "فِكر" التي ستُسمّى في *الموسوعة* "فكرا موضوعيا"؟ هل ينجح في ذلك بتَعويض الفكر بالبينذاتية intersubjectivité، أي بصيغةٍ للوعي لا تلتجئ إلى كيانٍ أعلى من الوعي ومن الفكر المشترك، الجماعي، التاريخي؟ وإذن، السؤال يتعلّق بهوسرل أكثر مما يتعلق بهيغل؛ إلا أنه سؤال ما كان ليُطرَح لو لم يُوجَدْ هيغل. إنه يفترض أن هيغل، لِتعذُّر وصوله إلى نموذجٍ، تَرَكَ مَهمّةً معلّقة هي: حلُّ نفس الصعوبات التي واجَهها، لكن بدون المصادر الخاصة بفلسفته، أي جدلية الفكر.

يمكن الاعتراض بأن اللقاء بين هيغل وهوسرل لم يتمّ، وأنه يَتَوجد فقط في كلمة هي كلمة الظاهراتية نفسها. وهذه فرضية يمكن إثباتها تماماً: فألفاظ الفلسفة لها، بالفعل، تعدّدٌ في المعنى جدُّ واسع بحيث يكون مشروعاً افتراضُ أن مصطلحيْن مستعمليْن من لَدُن فيلسوفيْن هما مجرد لفظيْن مُجانسيْن. وإذا كان الأمر كذلك، فإن مشروع دراستنا سيكون بدون جدوى. وأنا أريد أن أدلّل على أن الأمر هو بخلاف ذلك تماماً. فالمعضلة حقيقية مادام الفصل السادس المخصص لـ"فكر" يتعلق بالفكر داخل "عنصر الوعي". ولتحديد معنى هذه الصفة، لنتساءلْ عن ما يميّز ظاهراتية الفكر بوصفها ظاهراتيةً.

I. الفكر الهيغيلي
داخل "عنصر الوعي"

تقول مقدمة هيغل لكتابه، تدقيقاً، بأن ظاهراتية الفكر هي عِلم، إلاّ أنه علم لتجربة الوعي. هكذا يكون الوعيُ قد عُيِّن على أنه مجال التجربة. صحيح أنه بعد الجزء المعنْوَن بـ"عقل" يكفُّ المسارُ عن أن يكون هُوَ مسار وعيٍ شخصي، بل يغدو مَسار تجربةٍ تاريخية. وبهذا المعنى لا تعودُ فلسفةُ فَصْل "فكر" فلسفةً لا للوعي، ولا لِوَعْيِ الذات كما كان عليه الأمر في الفصل السادس، ولا حتى فلسفة للعقل مثلما هو الحال في الفصل الخامس، وإنما هي فلسفة للفكر. وبذلك تكون الإحالة على *الفكر* مُتقصَّدة أنْ تَدلَّ على أن ظاهراتية هيغل، في مجموعها، ليست ظاهراتية "لِـ" الوعي. مع ذلك، فإن مُجاوَزة الوعي بالفكر لا تبلغ درجةَ إلغاء كل التقاءٍ ممكن مع ظاهراتية هُوسرل لأنّه حتى في التقسيمات الثلاثة الأخيرة من كتاب "*ظاهراتية الفكر*" (وهي: نظرية الثقافة، نظرية الدين، نظرية المعرفة المطلقة)، يبقى الاختلاف بين الظاهراتية والنَّسق قائماً، وذلك لأن "إظهار ما هو حقيقي" الذي تتحدث عنه المقدمة الشهيرة، ذلك الإظهار للحقيقي من خلاله هو نفسه وعبر مجموع الكتاب، يظلُّ استئنافاً للطريق التي سلكَها الوعيُ نفسه. ومكان هذه المغامرة هي التجربة (Erfahrung) أيْ مجموع الصيغ التي يكتشف الوعيُ الحقيقةَ من خلالها. نتيجة لذلك، تكُونُ الظاهراتية هي خُلاصةُ لجميع درجات التجربة البشرية: ويكون الإنسان فيها، بالتَّتابُع، شيئا بين الاشياء، حيّاً بين الأحياء، كائنا عقلياً مُتفهِّماً للعالم ومؤثراً فيه، حياة اجتماعية وروحية ووجوداً دينياً. بهذا المعنى، الظاهراتية، بدون أن تكون ظاهراتية "لِـ" الوعي، هي ظاهراتية داخل عنصر الوعي.

المسألة، إذن، التي نحاول تحديدها، هنا، ليست تافهةً: فالتَّعارُضُ بين الظاهراتيتين هو أكثر دقّةً من أن يكون مجرد تعارُضٍ قويّ كما يُفترَض من قراءة الكتابين. ذلك أنه، من جهة، وآمل أن أوضح ذلك في الجزء الثاني من هذه الدراسة، إذا كان "التأمل الديكارتي" هو ظاهراتيةٌ للوعي، فإنه ظاهراتيةٌ تَرْتَقي إلى إشكالية الفكر الموضوعي الذي يُنتج فلسفةً أو مُعادلَها عن طريق البَيْنذاتية. من جهة ثانية، يُقدم الفصل السادس من "ظاهراتية الفكر" ظاهراتيةً "لِـ" الفكر بالتأكيد، لكنها تبقى ظاهراتية داخل محيط الوعي. وعلى هذا النحو، تكون العلاقة علاقةً مُتقاطعة بين ظاهراتيةِ الوعي التي ترتقي إلى ظاهراتية الفكر (عند هُوسرل)، وبين ظاهراتيةٍ للفكر تبقَى ظاهراتيةً داخل الوعي (عند هيغل).

أنْ يتمكَّن الفصل السادس المعنون بـ"فكر"، من تَخَطّي ظاهراتية للوعي، فإن ذلك في مُنتهى الوضوح. وأن يبقى ظاهراتيةً داخل الوعي، فإنّ ذلك أقل وضوحاً. لنحاول، إذن، أن ننطلق من الأكثر ظهوراً نحو الأكثر خفاءً.

مع مصطلح "فكر" قيلَ شيء لم يُعبَّر عنه لا بكلمة "وعي" ولا "بوَعْي الذات" ولا حتى بكلمة "عقل". لقد قيل في مقدمة الفصل السادس، ضد كانط بطبيعة الحال وضد تصوُّره الشكلي الخالص لـ "العقل العملي"، بأن الفكر هو الفعالية الأخلاقية (الإيتيكية) الملموسة: "يكون العقل فكراً عندما يَرْتقي تَيَقُّنُه بأنه هو الواقع كلُّه إلى الحقيقة وعندما يعرف أنه هو وعيٌ لذاته وكذلك لعالمه وللعالم بوصفه ذاتاً". لم نعد نوجد، إذن، داخل نظام الأخلاق الكونية، وإنما داخل التُحيينِ الملموس لهذا النظام من خلال أفعال ومُؤلفات ومؤسسات. وفي عبارة [العقل] واعٍ بنفسه وبعالمه"، تأكيد على أن الفرد يجد دلالتَه بمثْل ما يجدها متحقِّقة في مؤسسات تتوفر، في آنٍ، على جوهرٍ وعلى تأمُّل. ولا يصير الوعيُ كونياً إلاّ بدُخوله إلى عالم الثقافة، والعادات، والمؤسسات، والتاريخ. الفكر هو الفعالية الأخلاقية. وبالنسبة لهذه الفعالية، لهذا الإنجاز، فإن جميع الأصْعِدة السابقة ما هي إلاّ تجريدات، بما في ذلك وعيُ الذات والعقل. وفي حالة العقل، يكون هذا التصريح مُفاجئاً بصفة خاصة، مادُمنا نستطيع الاقتناع، عند قراءتنا الفصل السابق، بأن العقل كان يُكوِّنُ تجميعاً، ولو أنه جزئي، فإنه فاعل. لكننا نبقى، بحسب هيجل، في نطاق وُجوهٍ للوعي لا تتطابق مع وُجوهِ العالم، أي مع النمو الذاتي لثقافةٍ ولتاريخٍ مُشترك. ذلك أن الأخلاق الذاتية لم تكن قد أصبحت بعدُ حياةً ثقافية. ويعبر هيغل عن ذلك قائلا: "الفكر هو ذلك النوع من الوعي الذي لا يتوفر على العقل فقط، بل هو العقل".

لعلنا بدأنا نلمح ما لَنْ يمرّ عبر ظاهراتيةٍ من النوع الهُوسرلي حتّى لو وسَّعناها بواسطة البينذاتية لنستعملها في تكوين عشائر تاريخية، وهو ما يَنْدرج ضمن كلمة فكر. لقد أبرز هيغل، مرتيْن، أن الفكر هو المدخل إلى "وطن الحقيقة" من خلال صيغةٍ تَحذف القَصْديّة. فلا يعود الأمر يتعلّق بوعْيٍ مُتوجِّه نحو وَعيٍ آخر؛ فكل غَيْريةٍ قد تُجُوزَتْ، ولم يَعُد هناك تعالٍ مُسْتَهْدَف. ذلك أنه مع الفكر تنتهي سيادةُ الوعي المفصول عن آخَرِه.

وهذه المسألة على جانب كبير من الأهمية لدرجة أن "الأنْسكْلوبيديا" ستكُفُّ عن أن تُسمّي ظاهراتيةً المسار كلّه، وإنما ستَقْصُر التسميةَ على أحد أجزائها. وبذلك ستكون فلسفة الفكر الموضوعي خارج الظاهراتية. أكثر من ذلك، لن يُسمّى ظاهراتية سوى هذا الجزء من فلسفة

الفكر الذاتي المُدرَك، من جهة، بين المُحدِّدات الأنثروبولوجية، ومن جهة ثانية، بين علم النفس العقلي، أي ذلك الجزء الذي يستهدفُ فيه الوعيُ آخراً غيره، يُوجد أمامه وخارج ذاته.

تقلُّص الفضاء الظاهراتي هذا، الذي هو خاصية الأنسكلوبيديا، يعلن عن نفسه منذ كتاب "ظاهراتية الفكر" وبالتحديد في الفصل السادس الذي أشرنا إليه، والذي يغدو عنوانه "فكر" رمزاً للكتاب الحامل لعنوان "ظاهراتية الفكر". وليس إفراطاً في التبسيطية والتعميم أن نقدم الاختلاف القائم بين فلسفة الفكر وفلسفة للوعي، قائلين بأن الفكر غير مُوجَّهٍ نحو آخَر يَنْقُصه، بل هو، بمجموعه، كامل مع نفسه، مَاثِل في مُحدِّداته وساعٍ إلى أن تكون هذه المحدِّدات ماثلة بعضها في بعض. إن الفكر هو ما يُجاوزُ ويحتفظُ بلحظاته السابقة. ورَغْم تَشَكُّله في وجودٍ فإنه يستطيع، مع ذلك، أن يبقى في كل وجهٍ، لكنه يَصيرُ أيضاً سائلاً، مائعاً من خلالها، مُجاوزاً دَوْماً المعطى المجرَّد لكل واحد من تلك الوجوه. إنه يعمل من خلال الانفصال -عن طريق الحُكْم- لكن مِنْ أجل أن يَلْتَحق ويجتمع ويرتبط بذاته. فهو (الفكر) ينطلق من الأكثر تجريداً إلى الأكثر ملموسية، ومن الأفْقر في البنيات إلى الأغْنى من حيث المحدِّدات. وهكذا يُصالح الحدَثَ مع المعنى ويضع حداً لانفصال العَقْلية مع الوجود. وهذا هو ما أسميه هَدْمَ القصديّة. ما مِنْ معنى يكون مُستَهدفاً خارج ذلك، مثلما هو الشأن بالنسبة للوعي الشَّقيّ (غير أن المعنى الواسع يُفيدُ بأن كل وعيٍ هو وعي شقيّ).

هذا هو، فيما يبدو لي، الفكر الهيجلي. وسنتساءل، بعد قليل، عمّا إذا كان أي شيء من الظاهراتية الهُوسرلية يستطيع أن يتساوى مع ذلك الفكر أو أن يُعوّضه. لكن ربما تَوَجَّب أن نُغير السؤال ونتساءل: هل يجب أن نبلغ مستوى الفكر الهيجلي وهل يجب أن نُعوّضه؟ إن سؤال الثّقة يجب أن ندَّخره للنهاية. لكن قبل ذلك أريد أن آخذ بالاعتبار الرأي المعاكس للوصف الذي قدَّمناه للفكر.

لقد قلنا، منذ قليل، بأن ظاهراتية هيغل ليستْ ظاهراتية "لِـ" الوعي، بل هي ظاهراتية للفكر داخل عنصر الوعي. بأيِّ معنى؟ يبقى الفصل السادس، تحديداً، جزءاً من "*ظاهراتية الفكر*" لأن هذا الأخير، في الكتاب، لم يصبح بَعدُ مُساوياً لنفسه، وبالتالي فإنه يُحافظُ على لحظةٍ من القَصدية.سواء تعلق الأمر بالألم، أ و الفراق، أو الكفاح، أو بالمسافة القائمة بين الذّات وذاتِها. من هنا فإن الإشكالية الهيغلية التي كانت تبدو، منذ قليل، مُندرجة تماماً خارج الحقل الهُوسرلي، تعود لِتَنْدرج داخله على نحوٍ معيَّن. وهذا ما يُعطي أهميةً لمُراجعته مع

هُوسرل. إن هذا الطابع الظاهراتي للفكر في الفصل السادس من *ظاهراتية الفكر* يتميَّز بمَلْمحَيْن: بالعلاقة *الخارجية* للفصل السادس بالفصلَيْن التاليَيْن له عن الدين والمعرفة المطلقة، ثم بالعلاقة *الداخلية* بين مراحل النموّ نفسه للفكر.

فيما يتصل بالملمح الأول، فقط داخل مجال الدين والمعرفة المطلقة يكون الفكر وعياً ووعياً بالذات، في آنٍ. ولن نتوغَّل، هنا، في هذيْن التحولَيْن النهائيَيْن للظاهراتية، إلاَّ أنه يجب الاحتفاظ بهما في خَلْفية تأمُّلنا حتى نفهم بأن مُجاوزةَ الوعي داخل الفكر تبقى مطبوعة بالنُّقص وبالمسافة –وذلك معارض لتأويلات هيغل التي كانت تريد أن تُغلق الظاهراتية عند نهاية الفصل السادس.

أما ما يتعلق بالملمح الثاني، فإن نظرية الفكر تظلُّ وصفاً ظاهراتياً لأن الفكر لا يكون مساوياً لنفسه إلاَّ في تلك اللحظة النهائية، عند تلك الذُّروة التي يسميها هيغل "الفكرالمتأكّد من نفسه". وهكذا فإن "الفكر المتأكد من نفسه" جملة تكوّنَتْ في المحفل الهيرمينوطيقي، أي بِحَسَب معيار المعنى ومقياس الحقيقة تُجاه جميع الصيَغ التي سبقتْها. وفي نفس الوقت، يَظهر النموّ السابق وكأنة في غير اتجاهه الصحيح أو كأنه ما يزال فقط وَعْياً ولم يصِرْ بعدُ فكراً. وبالفعل، بعيدا عن هذه الذّروة، فإن وضعيةً ظاهراتيةً مّا هي الموصوفة هنا، حيث الوعي بِصدد البحث عن معناه، بل وهو مفصول بَدْءً عن معناه في وضعية الاستلاب. حقّاً أن كل ظاهراتية تنمو تحت تأثير حدّها النهائي، لكن هذا الحدّ النهائي يَسْتَبِق نفسه داخل التمزّقات التي هي بالتأكيد تمزّقات الوعي. ماذا نقرأ بهذا الخصوص في الفصل السادس؟ أولاً، اختفاء الكُلية الجميلة الأخلاقية مع موت "المدينة" الإغريقية. بظهور التراجيديا انْبثق، من جديد،الوعيُ الشقيُّ ولو على مستوىً آخر. نحن نعرف عبارة هيغل التي قالها خلال إقامته بفرانكفورت: "القَدَرُ هو الوعيُ بالذات،لكن كَعَدُوٍّ". والأمر يتعلق أيضاً بالوعي عند ميلاد الشخص المجرَّد في فترة الامبراطورية الرومانية والمسيحية. وهذا الوعي هو وعيٌ مُمزَّق بالنُّظر إلى أنه يُواجه أمامه مصيرَ سيِّدٍ. ذلك أن الشخص القانوني والروح المسيحية ليسا قابليْن للتّفكير خارج مُواجهة سيد للعالم. لأجل ذلك فإن لُبَّ الفصل السادس هو اللحظة التي تَنْقلب فيها حقيقة الأخلاق (Sittlichkeit) على نفسها وتُنْتج الفكر وقد صار غريبا عن نفسه؛ إنه لحظةُ تطابُقِ عالم الثقافة والاستلاب. إن الدخول في الثقافة هو فِعْل التخلُّص من الشخص المجرَّد المنغلق. والتثقُّف ليس التفتُّح من خلال النموّ العضوي، وإنما الهجرة خارج الذات

ومعارضة النفس، وألاَّ يجد المرءُ ذاته إلاَّ من خلال التمزُّق والفراق. ويجب أن نستحضر هنا، الصفحات الرائعة المتعلقة بمُجابَهة الوعي لِعَظَمَة السلطة والثروة والخِطاب سواء كان هذا الأخير يكتسي طابع الوقاحة أو التملُّق أو الخِسَّة. علينا أن نَتْبَع هيغل داخل متاهات الوعي المزدوج، الموزَّع بين الايمان والأنوار، لِنتأكَّد من تلك المسافة التي يتحتَّم على الوعي أن يقطعها حتى يلتحق بنفسه داخل يقين الذّات. ومرةً أخرى، فإن هذه المسافة هي التي تُعطي جدليةَ الفكر صفةَ الظاهراتية. وهذه المسافة تُذكِّرنا بنفسها إلى ما قبل المرحلة الأخيرة. إنه لَمُدْهِشٌ ومخيف من بعض الوجوه، أنْ نكتشف أنه، لِبُلوغ العتبة نفسها للتجربة الأساسية المتحكِّمة، استعادياً، في النموِّ برُمَّته، يتحتَّم المرورُ من فَشَل الحرية التجريدية داخل التجربة التاريخية للإرهاب.

هذه الحرية التي لا تعرف سوى نفسها، تُشْبِهُ كثيراً الفكر الواثق من نفسه، إلاَّ أنها تظلّ إرادة مجرَّدة ترفُض المرور من خلال المؤسسة؛ وعندئذ تبدو هالكةً وسط انْفصالها المطلق، لأنها بدون وَسَاطة ولا قاعدة، هي سَلْبٌ خالص. إن مُعادَلة الحرية والموت، عندما لا تُوظِّف الحرية نفسها في الايجاب، تكون هي الكلمة ما قبل الأخيرة قبل يقين الذات. صحيح، أننا نستطيع أن نشكَّ في أن هيغل كان منصفاً عندما ربَط مباشرةً الواجبَ الحاتم للفلسفة الألمانية بإرهاب الثورة الفرنسية؛ لكنَّها بهذا الطريق المختَصر، يُشعرنا بالوضع الاعتباري نَفْسِه لحريَّةٍ غير مُوسَّطة، وبشقاء وعي مُشترك بين حريَّة هالكة تريد أن توجد بدون مؤسسة، ومُقتضى يريد أ ن يكون بدون محتوىً ولا مشروع مؤسساتي. وكما كتب ذلك فيندلاي في كتابه عن هيغل[1]: "لقد رأى هيغل في الحياد الايجابي للمقتضى الحاتم مجرد تَنْقيل [وتَبَنٍّ] للحياد السالب، الهالك، للمقصلة".

إذا كان الوعي إذن، قد تُجُووِز من طرف الفكر، فإن هذا الأخير لا يصير مُتأكدا من نفسه إلاَّ بمُروره عبر عذابات الوعي واستعراضاته. وهذا الباب الضيِّق هو الظاهراتية نفسها. وبذلك يتمُّ تقاطُع مَا مع الظاهراتية الهوسرلية. على أنه لا يجبُ أن ننتظر من هذا الالتقاء الممكن تلاؤماً ما. غير أنه يُقدم مكاناً للمجابهة؛ ذلك أن الوعي الذي ينشره تاريخ الفكر ليس بأيِّ حال، وَعْياً مُتعالياً،ولا قَبْلياً أسمى من التاريخ؛ فالظاهراتية هي ظاهراتية للتاريخ والوعي نفسه الذي يقطع المسارَ مَوْضُوعٌ في منظور تاريخي من لَدُن الفكر. وهذا الفكر نفسه، الذي نَصبَهُ كانط محكمةً، إنما يولد داخل أضلُع الاجتثاث.

II. البيْنذاتية حسب هوسرل ضدَّ الفكر حسب هيغل

لنعتبر، الآن، "*ظاهراتية الفكر*" بمثابة مقياس لمهمَّة فلسفية تنتظر الإنجاز: فهل يمكن لنظريةِ هوسرل عن البيْنذاتية أن تقوم مقام نظريةٍ هيغلية عن الفكر؟

للبَدء في الإجابة على هذا السؤال، أريد تشييدَ ثلاث حُجج مُترابطة في نظامٍ مُتدرِّج:

١. تتمثل *الحجَّة الأولى* في أخذ نظْرةٍ دقيقة عن ما يُسمِّيه هوسرل "تكويناً" والذي يمكن أن يحل محلَّ التدرُّج الجدلي الهيغلي. إن التكوين الشهير "داخل" و"انطلاقا منْ" أناي المختَزل بدوره إلى مجالِ انتمائي الخاص، لا علاقة له، في نظري، بإسقاطٍ ذُهاني هذائي، بل يتمثل في عمل *للتَّبيين*. وأنا أُترجم بالتبيين المصطلح الألماني Auslegung الذي يُترجَم أيضاً بـ"تفسير" (exégèse). وأعتقد أن التكوين الهوسرلي وحده، وقد فُهِمَ بمعنى التفسير، يمكن أن نُقارنه بالفكر الهيغلي المُدْرَك داخل عنصر الوعي. هنا تقوم منطقة التقاطع.

تَرْمي حجتي الأولى، في شكلها السالب، فقط إلى إبعاد بعض سوء التفاهمات التي يَستثيرها نصُّ *التأمل الديكارتي* الخامس ويَسْتدعيُها. وبالفعل، فإن مصطلح "تكوين" يبعث على الاعتقاد في سلطةٍ وفي تحكُّم بالمعنى غير واضحيْن واللّذين انتقدهما كڤايّيس في كتابه "*نظرية العلم*"، لأنهما يقدمان المسألة وكأن هناك ذات فاعلة تُمسك وتُنْتج، عبر شفافية نظرها، مجموع عالَم المعنَى. إنني لا أنكر مطلقاً أن التأويل المثالي للظاهراتية منْ لَدُن هُوسرل نفسه يُعطي ضماناً جدِّياً لمثل هذه المثالية الذاتية التي هي المنْحدَر المؤْذي للظاهراتية. ولم أكفَّ يوماً من جهتي، بتأثير منْ هايدغر، غبرييل مارسيل وغادامير، عن الابتعاد عن هذه المثالية الذاتية. إلاَّ أنه يبدو لي أن هوسرل نفسه يُقدّم سَنَديْن للخروج من الدائرة المسحورة للمثالية الذاتية.

أولاً، إنه لا يكفُّ عن اللجوء إلى ما يُسميه في جميع التَّمرينات الملموسة للتكوين، بالخَيْط الموجِّه المُعْلي للموضوع. وهذه هي النقطة التي ألَحَّتْ عليها السيدة سُوشْ [٢] بقُوة في كتابها عن هوسرل. دائماً انطلاقاً من قُطْب الهوية المفترَض أنّه مُعطىً، ينتشر عملُ التكوين في خلفية هذا القُطب. نتيجة لذلك، فإن عمل التكوين لا ينطلق أبداً من صفحةٍ بيضاء وهو ليس إبداعاً بأيِّ معنىً كان. إنّه فقط انطلاقاً من الموضوع المكوَّن نستطيع، استرجاعياً وبأثَر رَجْعي، أن ننشر طبقات المعنى ومستويات التركيب، وأنْ نُظْهر تركيباتٍ سالبة وراء التركيبات النُّشطة إلخ... وعندئذ نَنْغَمر في المُساءلة (مستعملين ترجمة دريدا لكلمة Rückfrage) والتي هي عمل بلا نهاية حتى ولو تمَّ في محيط من الرؤية، لأن هذا الأخير لا يوقف التحليل أبداً.

والمؤشر الثاني الذي هو في صالح تأويل غير مثالي للتكوين هو أن: تكوين الآخر لا يفلتُ من قاعدة اللّعب هذه. فهو يُحركُ فعلاً بتأثير من حُجّة الأنانة (solipsisme) التي تلعب، عند هوسرل، دوراً مُشابهاً لِدَوْر حُجّة القُدْوة الإبليسية عند ديكارت. بهذا المعنى، تُكوِّن حجةُ الأنانة افتراضاً شديد المبالغة يُظهر إلى أي درجةٍ مِنْ فَقْر المعنى ستُختَزل تجربةٌ لاتكون سوى تجربتي أنا، وهي تجربة تمّ اختزالها هي بنفسها إلى منطقة ما هو خاصٌ ويَنْقُصها، ليس فقط، عشيرة الناس بل وعشيرة الطبيعة. بهذا المعنى تكون الحجة قد غدتْ مُضادةً لكانْط. فبيْنما لا تتطلب موضوعية الموضوع، عند كانط لإسنادها سوى وحدةِ الإدراك، أي "أنا أفكر" التي يمكن أن تُرافق مجموع تمثلاتي، فإن هوسرل، بهذا الاختزال الثاني -بهذا الاختزال داخل الاختزال- يُعيد "أنا أفكر" إلى أنانةٍ بالغة بحيث يتحتّم توفير شَبَكةٍ بَيْنذاتية كاملةٍ لِحَمْل العالم، وليس مجرد "أنا أفكر" وحيدة وبسيطة. وإذن فإن وظيفة هذا اللجوء إلى الأنانة المرتبطة هي نفسها بالاختزال داخل الاختزال، تتمثل في إظهار عَدَمِ مُلاءمتها لمهمّة التأسيس. والوعي المتوحِّد هو، في الواقع، مُختَلٌ بنظرِ ما فهمناهُ دائما على أنه طبيعة مشتركة بين الجميع، وأيضا في نَظر ما فهمناهُ دَوْماً على أنه عشيرة الناس، أي أن ذواتاً أخرى موجودة هنا أمامي وقادرة على الدخول في علاقة متبادلة بين ذات وذات، وليس فقط في علاقة لا مُتماثلة بين ذات وموضوع -أي الذات التي سأكونها أنا وحدي تُجاه الموضوعات التي ستكونُ هي بقيةُ الأشياء. لقد صيَّرت الأنانةُ، إذن، لُغزياً ما يُقَدِّم نَفسَه على أنه يسير من تِلْقاء ذاته، أي أن هناك آخرين وهناك طبيعة مشتركة وعشيرة من الناس. إن الأنانة تُحوِّل إلى عملٍ وجهد، ماهو حَدَثٌ في البَدْء.

على هذا النحو، فإن القاعدة التي تقول بأنْ لا تحليل تكوينياً مُمكنٌ بدون خَيْطٍ مُوَجِّهٍ للموضوع ليستْ فقط صالحةً بالنسبة لِتكوّن الشيء غير المحدود (Dingkonstitution) وإنما أيضاً بالنسبة لتكوين الآخر.

ما كان لعمل المعنى حتّى أن يبدأ لولا أن نتيجة التكوين قد ضَبَطتْ غائياً حركةَ التكوين. وهذا الإجراء ليس غريباً جذرياً عن إجراء هيغل. فقد تحدّث هيبوليت، بصدَده، عن غائية للمعنى لِيُفسر الطريقة التي تضبِطُ بها، عند هيغل، نتيجةُ الوعي المشترك، استعادياً، مَراحلَ الرغبة وصراع الأوعاء...إلخ. ونفس الشيء في حالة البيْنذاتية، عند هوسرل، يتعلق الأمر بأن نجعل خيْط التوجيه ذلك الاتجاه نحو أنا أخرى سبق أن فَهمناها في الوضع الطبيعي وضِمْن اللُّغة المألوفة. لقد فَهمنا أن الآخرين حاضرون وغائبون بطريقة تختلف عن الأشياء، وأنّهم

يُخاطبونني، وأنهم في حدّ ذاتهم أصحابُ تجارب، وأن عالماً واحداً هو نفسه مُشترك بيننا بدون أن يكون مُتعدّداً بِقَدْر تعدُّد الأوعاء، وأننا، في النهاية، لنا جميعاً قِسط في موضوعات ثقافية قائمة هنا من أجل كل واحد من أعضاء نفس العشيرة، باعتبارها موضوعات مُتوفّرة على محمولات روحية. لكن ما كان يسير مِنْ تلقاء نفسه قد تحوّلَ إلى لُغْز. هكذا تستند الفلسفة المتعالية على الوضع الطبيعي الذي هو مصدرها في المعنى واحتياطها من الإحراجات. نعرف، أو نظنُّ بأن هناك آخرين. وعلينا الآن أن نفهم كيف يوجد آخرون.

يظهر لنا، الآن، الجانب الايجابي للحجُة: إذا لم يكن التكوين إبداعاً للمعنَى، وإذا كان يبلغ حدَّه الخاص بِوصفه دليلاً متعالياً لانتشاره، فإن وَضْعَه الاعتباري الحقيقي، الإبستمولوجي، هو وضع *التَّبيين* (Auslegung). ويجب أن نُقرَّ بأن هذا المظهر من الظاهراتية قلّما أُبْرِزَ من لدُن المعلقين. وقد أثار انتباهي إلى هذا المظهر المفكرون الهيرمينوطيقيون لأنهم ساعدوني على أن أتحرر من المثالية الهوسرلية. التبيين هو استخراج ونَشْرُ كَامِنِ المعنى لتجربةٍ ما، وهو ما يُسميه هوسرل تحديدا، الآفاق الخاريجة والآفاق الداخلية للموضوع. وأنا أميل إلى التفكير في أن هذا التوضيح يجب، ويمكن أن يكون مفكّراً فيه بِمعنىً أكثر جدليةً مِنْ مَا تصوّره هوسرل وطبّقه، إذا نحن أوْلينا اهتماماً أكثر حدةً للتجارب السالبة وللمبادرات التي تَتحملها التجربةُ لتجعل التناقُضات مُنتجة [٣]. وفي المقابل أميلُ إلى أن السالب لا يحتلُّ بِمَنْهجية مّا مجموع حقل التجربة، وما هو إلاّ الصيغة الأكثر دراميةً للتبيين. بهذا المعنى فإن التبيين يشمل الجدليةَ. ومهما كان شأن العلاقة بين التبيين والجدلية، فإنّنا نستطيع، دون الوقوع في المثالية الذاتية، أن نفهم أُطروحةَ كَوْن الظاهراتية هي تبيين الأنا، بحسب الطلب الوارد في نهاية *التأمل الديكارتي* الرابع: "جميع التأويلات الخاطئة للكينونة تأتي من العماء الساذج المتصل بالآفاق التي تُحدِّد معنى الكينونة وبالمعضلات الموافقة لإبانة القصدية الواضحة. ومتى تمَّ استخلاص هذه الآفاق والإمساك بها، فإنه ينتُج عن ذلك ظاهراتية كونية، وتبيين ملموس وبدهيّ للأنا بنفسها. وبدقّة أكثر، فإن تبييناً للذّات بالمعنى المحدَّد للكلمة، هو الذي يُظهر بطريقة منهجية كيف تتكوّن الأنا نفسها بوصفِها وجوداً في حدٍّ ذاتها لجوهرها الخاص. وفي درجة ثانية، تالية لهذه، فإن تبيين الذات بالمعنى الواسع للكلمة هو الذي يُبيّن كيف تُكَوِّنُ الأنا، داخلها، "الآخرين" و"الموضوعية"، وبصفة عامّة، كل ما يملك، بالنسبة للأنا -سواء داخل الأنا أو داخل اللاّأنا- قيمةً وجودية" [٤].

وإذن، نحن بَعيدون عن أن نتحكّم في هذه السيرورة، بل هي التي تَقُودنا وهي *بدون نهاية*: "وهذه البديهية تَسْتَتْبع(...) أن العمل اللاَّنهائي لِتبيين الأنا المتأمِّلة(...) -تبيين عمليات الأنا وتكوين موضوعاتها- يَندمج، بوصفه سلسلةً من "التأملات" الخاصة، ضِمْنَ إطار "تأمُّل" كَوْنيٌّ مُسْتَرسل إلى ما لا نهاية" (٥). هذا هو عمل المعنى الذي لا أمْتلك مفتاحه والذي، بالأحرى، يُكوِّنني كـ"أنا".

٢. وتتعلق حجَّتي *الثانية* بِدَوْر *التشابُه* في العلاقة بين *الأنوات*. ويبدو لي، أن هذا المبدأ هو الذي يحلُّ محلَّ *الفكر* الهيغيلي. إنَّه يعني أن *الأنا الأخرى* هي *أنا تُشبه* أنا [تشبهني]، وأن هذا التشابُه هو المبدأ المكوِّن النهائي والذي لا تُمكنُ مُجاوَزَتُه. وأسلوب توضيح الآفاق، الذي تحدثنا عنه في الحجَّة الأولى، يَتمُّ أساساً، في التأمل الخامس من *التأملات الديكارتية*، ويدور حول دور التشابُه هذا. ومن هذا الجانب، يمكن إضاءة "التأمل"الخامس بِواسطة النصوص غير المنشورة المتعلقة بالبيْنذاتية والتي أصدرها إِزُوكيرنْ في ثلاثة أجزاء. لكن التشابه المسلَّم به *بين الأنا والأنا* الأخرى، يجب تمييزُه تماماً عن كلِّ بُرهانٍ بالمماثلة الذي هو حجَّة بالتناسبية من نوع "أ" هي بالنسبة لـ"ب" ما تكون عليه "ج" بالنسبة لـ"د". وإذا ما طبَّقْنا هذه الحجَّة المزعومة على معرفة الآخرين، فإنها ستغدو هكذا: إن ما تُحس به هو بالنسبة لهذا السلوك الذي أراه، ما أحسه أنا بالنسبة لهذا السلوك الشبيه بِسُلوكِكَ. لكن الحجَّة تفترض أن نستطيع أن نُقارن، على صعيد مُتجانس، تعبيراتٍ مَعيشةً وأخرى مَلحوظَة. ونجد أن هُوسرل نفسه يفضح ويدين سَفْسطةَ هذه الحجَّة في نصوصه غير المنشورة. ولا يتحرَّج من القول بأنني لا أعرف نفسي من الخارج مثلما أعرف تعبيرات الآخرين. أكثر من ذلك يقول: إنني لا أفكر مطلقاً في نفسي عندما أُؤوِّل سلوكاً غريبا عنّي. وهذا التأويل ليس مُباشراً فقط، بل هو مُتواتر بمعنى أنني أفهم ذاتي انطلاقاً من أفكار ومشاعر وأفعال تُفَكُّ رموزُها مُباشرة داخل تجربة الآخرين. ويتحمل هوسرل مسؤولية هذا النقد بدون التباس. وعليه، فإن نَقْدَ البرهان بالمماثلة هو الشرط نفسه لاستعمال مبدإ التشابه في الظاهراتية. وسيكون خطأً الاعتقاد بأن نَقْدَ التشابه بمعنى البرهان بالمماثلة، بواسطة التشابُه، يَسْتَتْبع إبعادَ التشابه في جميع أشكاله. على العكس تماماً، فالاستعمال المتعالي غير البُرهاني للتشابه يتشيَّد، تحديداً، على وصف إدراك الآخر بِوَصفه إدراكاً مُباشراً. وعن طريق هذه القراءة المباشرة للانفعال في تعبيره، يجب -بواسطة *التبيين*- وَقْف تأثير التشابُه الصامت الذي يشتغل داخل الإدراك المباشر. وهذا التأويل الإدراكي، أو هذا الإدراك التأويلي لا يقتصر في الواقع، على الإمساك بموضوع أكثر تعقيداً من الموضوعات الأخرى، أو بشيء أكثر إرهافاً، وإنما يتوخى ذاتاً أخرى، أي ذاتاً مِثْلي

أنا. وهذه "المِثْل" هي التي تحمل التشابه الذي نَبْحثُ عنه. كلّ حلٍّ إدراكيّ محض للمشكلة، وبعيداً عن أن يُقْصيَ التشابه، هو يَفْترضُه مُسبقاً ويُشغِّله ضمنياً. الأهمّ أنْ يكون الآخر مفهوما باعتباره ذاتاً لِنَفسها وألا يكون وضع الآخرين هذا في حدّ ذاته مستمراً مع مَعيشي الخاص. ويمكن للأشياء، عند الاقتضاء، أن تُخْتَزل إلى مظاهر بالنسبة لي. وفضلاً عن ذلك، فإن الآخر هو مظهر في حدّ ذاته، وهذا غير مُدْرَك. إن الآخر، بما هو عليه، لا يَنْتمي إلى دائرة تَجربتي. في نصٍّ غير منشور (١٩١٤) (ورد في طبعة إِزُوكيرنْ، I)، يُوضح هوسرل أن التماثل بين الإدراك المؤوَّل للشيء وبين الإدراك المؤوَّل للسُّلوك قد قُطع بواسطة ما يسميه هوسرل في هذا السياق، بـ "الوضع التَشاركي" الإحْضاري [من الحضور] الذي أُرتب من خلاله، مع ذات أخرى، المظهرَ الخارجي لتعبيراتها. أضعُ -أضع بالتُّشارك- ذاتيْن فاعلتين في آنٍ واحد. وهذا التَّضعيف للذات هو نقطة الحرج في التشابه. ذلك أن اللُّغز المختبئ في ثنايا البَداهَة اليومية إنما هو تضعيف *الأنا* داخل عبارة *الأنا الأخرى*. إلاّ أن هذا التَّضعيف هوالذي يُطالب بإعادة تشغيل التشابُه.

ويمكن أنْ نُؤَولَ إلى نفس الصعوبة النَّووية إذا ما اتُّبعنا خيْطَ المخيلة بدلاً من خيط الإدراك؛ ففكرةأنكم تَرَوْنني وتَسْمَعُونَني، يمكن أن تسندها المخيّلة فأتمكّن من أن أكون حيث توجدون، ومن هناك سأرى وأسمع مثلما تَرون وتسمعون. وهذا النُّقل بالمخيّلة إلى *الهناك* حيث مَوْضعكم، يلعب ولاشكّ، دوراً مُساعداً هامّاً في القراءة المباشرة لعلامات تعبيرية عن مَعيش الآخرين. وفي هذا الصّدد، يمكن للأدب التَّخييلي أن يكون مصدراً أكثر ثراءً في تَقصّي الحياة النفسية الأجنبية عنا، من المعاشرة المألوفة للناس الحقيقيين. ولكن اشتغال التخييل هذا، بالذات، هو ما يكشف، بالتضادّ، ماهو مُتفرِّد في وضعية الآخرين، لأن النقل عبر المخيِّلة يبقى افتراضياً، مُعلّقاً، وبكلمة جامعة، يبقى محايداً بالنسبة إلى أيِّ وَضْعِ وُجودٍ آخر. أن أتصورُ نفسي موجوداً في مَوْضعك، هو بالتحديد ألا أكون فيه. ويجب أيضاً أن تكون تلك المخيِّلة مُمَوْضَعة، أيْ على العكس مِنْ ماهي المخيلة باعتبارها تَحييداً للواقع.

هكذا يتحدّد، بما هو ناقصٌ، معنى التشابه عند هوسرل. إنه تفسير لـ"مِثْل" الوارد في العبارة العادية "مثلي أنا". مِثْلي، تفكرون، تُحسون وتفعلون. ليس لهذه "المَثْل" دلالة منطقية كتلك التي تتوفر عليها حجَّة في بُرهان. إنَّها لا تستَتْبع أي أوَّلية تَعاقُبية للتجربة الخاصة على تجربة الآخرين. إنها تعني أن المعنى الأول لـ*أنا* " يجب أن يتكون أولاً داخل لُبّ الذات ثم يُنْقَل ويُصاغ استْعارياً بطريقة لا تستطيع معها دلالةُ*الأنا* أن تُكوِّنَ قطُّ لاَ جِنْساً مشتركا ولا تفرّقا جذريا.

هذه العلاقة النَّوعية تُذكّرنا بتلك العلاقة التي كان المدرسيّون يُعاينونها، وهم يعلقون على مقالة أرسطو عن *المقولات*، بين المعنى الأول، الأصْلي للكينونة -أي الجوهر بالنسبة لهم- وبين بقيَّة المقولات. كانوا يقولون: لَيْسَت الكينونة مُشارِكةً -وهي ما كانت ستكون عليه لَوْ أن الكينونة جِنْس والمقولات أنواع متفرعة عنها-، ولا مُلتبسة، وهي ما كانت ستكون عليه لو أن الدلالات المختلفة لكلمة "كينونة" كانت مُتجانسةً فقط. كذلك، فإن دلالة *الأنا* ليست مُشارِكة نتيجة لغياب جِنْس *الأنا*، ولا مُلتبسة مادمْتُ أستطيع أن أقول *الأنا الأخرى*. إنَّها مُشَابِهَة. إن مصطلح *الأنا* المكوِّنَ في دلالته الأصلية بِفَضل الافتراض المُغَالي للأنانة، قد نُقِل، تَماثُلياً، من *أنا* إلى *أنت*، بطريقة تجعل ضمير المخاطب يَعني ضميراً مُتكلّماً آخر. وإذن، التشابُه ليس بُرهاناً، بل هو تَعالٍ لتجارب عديدة، إدراكية، تَخيُّلِيَّة وثقافية. وهذا التَّعالي يضبط البرهان القانوني مثلما يضبط العُزُوُّ الأخلاقي للفعل إلى فاعل يُعتبر هو صاحبُه. إنه ليس بُرهاناً تجريبياً، وإنما هو مبدأ مُتَعالٍ. إنه يعني أن جميع الآخرين هم معي، قَبْلي، بَعدي، هُمْ أنا مِثلي أنا. يستطيعون، مثلي، أن يَنْسِبوا تجاربهم لأنفسهم. ووظيفة التشابُه، باعتباره مبدأً مُتعالياً، هي الحفاظ على *مساواة* دلالة ضمير المتلكم "je"، بمعنى أن الآخرين هم *أيضا* "أنَوات". عندما قلتُ آنفاً: الآخرون معي، قَبْلي وبعدي، كنت أعني، مثلما ذهب إلى ذلك ألفريد شوتز(٦)، أن المبدأ التَّشابُهي لا يصلح فقط بالنسبة لمعاصريَّ، بل يمتدُّ إلى سلَفي وإلى خَلَفي، بحسَب العلائق المعقدة للمعاصرة وللتعاقُب الصاعد والمنحدِر الكفيل بترتيب المدّ الزمني بأمواجه المتتالية. وحتى حين أمدُّ قوَّةَ ذلك المبدإ التشابهي إلى آخرين لن أستطيع معرفتهم مُباشرة، فإن هذا المبدأ يكشف كلَّ قُوّته غير المتَّسعة في الامتداد. فالذين أعرفهم والذين لا أعرفهم هم أيضاً أنواتٌ مثلي. والإنسان هو شبيهي حتى عندما لايكون من أقاربي، وبالأخص عندما يكون بعيداً عنّي. (أظن إمانويل ليڤيناس سيعبِّر عن ذلك بطريقة أفضل). وعدئئذ سيعمل التشابُه بحسب مُقتضاهُ المكوِّن: أي أن ضمير الغائب وضمير المتكلم هما أيضا ضميران للمتكلم وبذلك يكونان شبيهيْن.

٣. *الحجّة الثالثة*: تعتمد ظاهراتية هوسرل على قدرتها في ألاَّ تفترض شيئاً آخر سوى تَشابُه *الأنا* لدَعْم كل التشييدات الثقافية والتاريخية التي وَصَفها هيغل تحت عنوان الفكر، لدرجة أن الظَاهراتية تُصرُّ على أنها لا تأخذ كمُسلَّمةٍ سوى تَشارُك الذَّوات الفاعلة وليس أبداً الفكر بوصفه كياناً إضافياً. وما قيل عن التبيين والتشابه آنفاً، يجد هنا حقْلَ تطبيقه ذا الامتياز: إذا كان تكوينُ الآخر داخل التشابه تعاليا، فإن هذا التَّعالي لا يشتغل إلاَّ بِقدر ما يجد حقلاً من الحقائق والتجارب المُتاحة للتوصيفات التجريبية. وبتعبيرٍ مُختَصر، نستطيع أن

نفهم نهاية *التأمل* الخامس حول العشائر البشرية ذات الرُّتبة العالية، إذا وضعناها مُقترنةً بـ"سوسيولوجيا مُتفهِّمة" من نفس نموذج سوسيولوجيا ماكسْ فبيرْ التي تُجنِّبنا، تحديداً، الفكر الهيغلي. علينا أن نفكر في هوسرل وماكس ڤيبر سويةً لأن السوسيولوجيا المتفهِّمة تُقدِّم مَلأً تجريبياً لذلك التعالي الفارغ. وإلاَّ فإن الفقرات الأخيرة من *التأمل* الخامس لن تستحق أن تُقارَن بالتحليلات الهيغلية الغزيرة. في تلك الفقرات القصيرة، ٥٠-٥٨، يكتفي هوسرل بوَضْع ثلاث نُقَط ترسم، قَبْلياً، شبكةَ سوسيولوجيا مُتفهِّمة:

- إن تكوين الغريب داخل الخاص قابل للانعكاس، ومُتبادَل، ومُتَشارَك. وعليَّ أن أدرك نفسي بوصفي آخراً بين الآخرين. وأنا نفسي ذات أخرى.

- يعتمد الوجود الاجتماعي على تكوين طبيعةٍ مشتركة. ويجب أن أعتبر الطبيعةَ التي كونتُها أنا وتلك التي كوَّنها آخرون بوصفها واحدةً رَقْمياً. فالعالَمُ ليس مُتعدِّداً بعدَد المرُات التي يُدرَكُ فيها. وهذه إضافة على جانب كبير منْ الأهمية يقدمها هوسرل للإشكالية، إذْ يوضح أن تبْليغ تجربة الأشياء الطبيعية مُفتَرض أن يتمّ بوَساطة تبليغ تجربة الموضوعات الثقافية.

- هذا "التشكيل للعشيرة" الأخير، يَتَراتَبُ بدوره إلى أن يُكوِّن "موضوعيات فكرية من درجات مختلفة" (الفقرة ٥٨). وهذا التدرُّج يؤشر على مكان فارغ ينتظر تأليفاً جدلياً من النوع الهيغلي. في القمَّة، تتميَّز "شخصيات من رتبة رفيعة" مثل الدولة ومؤسسات أخرى لها ديومة مُستمرة. ويمكن لهوسرل أن يتحدث في هذا الصدد، عن عوالم ثقافية مُتطابقة نتيجةً لروابطها الثقافية المميَّزَة ولتقاليدها. ومن الملحوظ، أنه عند هذه الدرجة الرفيعة، تتكرر علائق بين الخاص والغريب، تنتمي إلى التكوين الأول تماماً للآخر. وهذه التحليلات تستَبق *الأزمة*، بما في ذلك مفهوم *العالم المعيش* (Lebenswelt) المميَّز لكتابه الأخير الكبير: "هذا التدرُّج المنهجي في التوضيح يؤول إلى اكتشاف المعنى المتعالي للعالم بكل امتلائه الملموس والذي يوجد داخله، عالَمُ حياتنا نحن جميعا"، أي العالم المعيش لنا جميعاً. وإذن، إذا كانت هناك أطروحة هوسرلية في السوسيولوجيا فهي أن تَشابُهَ الآنا يجب أن يُتابع من الأسفل إلى أعلى العشائر البشرية بدون الاستناد إلى كيانٍ مميَّز لتَعالق الأنوات. ذلك، إذا جاز القولُ، هو جواب هوسرل على هيغل.

لكن هذا الجواب لا يكون مُكتملاً إلاّ إذا قرأناه عندَ ماكس فيبر نظراً للتَّرابط بين الشروط المتعالية الموضوعة منْ لَدُنِ هوسرل، وتحليلات المضمون التي أنجزها ڤيبر. ولا يمكن مقارنةُ هوسرل وحده مع هيغل. نستطيع أن نسائل فقط المجموعَ الذي يكوِّنه هُوسرل وفيبر عمَّا إذا

كان قد نجح في تَجَنُّب فكر هيغل. وإذن، فإن حُجَّتي الثالثة تتمثل في القول بأن *التأمل* الخامس لا يُؤلف، بحدٍّ ذاته، وصفاً للحياة الثقافية. وهو لا يقدم حتى إبستمولوجيا للعلوم الاجتماعية؛ فهذه الأخيرة يتحتم البحث عنها في المقترحات الأولى الواردة في كتاب ماكس ڤيبر *"الاقتصاد والمجتمع"*. يجب أن نوضح بتفصيل، *كيف* أن تلك المقترحات ترتبط مع *التأمل الديكارتي* الخامس وتُغطي الحقل الكامل الذي رسمتْه الفقرات الأخيرة من هذا التأمل. عندئذ، يكون الجوابُ على التحدّي الهيغلي تاماً.

يطرح ماكس ڤيبر، أول الأمر، أن الفعل البشري يتميَّز بسلوكٍ بسيط وهو أنه قابلٌ لأن يُؤوَّل بطريقةٍ مُتفهِّمة من لَدُنِ فاعليه، أي من خلال الدلالات المقصودة، المعلَنة أو غير المعلن[٧].

وكل اقْتيادٍ غريب إلى مسألة المعنى –مثل فَيَضانٍ أو مرض– يُبْعِدُ عن مجال السوسيولوجيا المتفهمة. تلك هي العَتبة الأولى. الفرد هو حامل المعنى.وهذا المقترح يُحدّد الفردانية المنهجية للسوسيولوجيا المتفَهِّمة. ومهما استطعنا ،أو توجَّب علينا قَوْلَه عن الدولة وعن الحكم وعن السلطة، فإنه لا يوجد أُساس آخر سوى الخصائص المتفرِّدة. وهذه الفردانية المنهجية تُكوِّنُ القرار المضاد للهيجليَّة الأكثر سذاجةً للسُّوسيولوجيا المتفهِّمة. وإذا لم تُدْرَكْ مؤسسة ما، من لَدُنِ أعضاء العشيرة، على أنها مُنحدرة من حوافز تُعطي معنىً للفعل، فإنها تكفُّ عن أن تكون خاضعة للسوسيولوجيا المتفهِّمة. إنها، حينئذ، تندرج ضِمْن كارثة طبيعية (جميع الأمثلة، عند ماكس ڤيبر، التي يمكن أن تدخل في مسألة المعنى، هي من هذا النَّوع).

والتحدي الثاني للاجتماعي عند ڤيبر، يَقِفُ على أرضٍ هوسرلية أساساً: إذْ يَنْدرج ضمن سلطة السوسيولوجيا المتفهِّمة، كلُّ فعلٍ ليس فقط له دلالةٌ عند الفرد، بل أيضاً الفعل *الموجَّه نحو الآخر* [٨]. ومن بين جميع مُغايرات معنى مصطلح "التوجيه" لا يُستَثْنى سوى اللقاء العَرضي منْ نوع اصطدام راكبي العجلات الهوائية (هذا مثال ضربه ماكس ڤيبر!). ويمكن لسلوكٍ موجَّه نحو الآخر أن يكون شيئاً آخر مختلفاً عن علاقة حوارية. الأهمُّ هو أن يأخُذَ سلوكُ فردٍ في الاعتبار، بطريقةٍ أو بأخرى، سلوكَ فاعل آخر، وبذلك يدخل إلى صيغةِ فعْلٍ جَمْعٍ. وهناك جزء صغير فقط من هذا المجال للفعل المتبادل يكون مُشَخْصَناً؛ فمثلاً، وَضْع رسالة بالبريد يعني الاعتماد على سُلوكِ مُوظَفٍ لن أعرفَه، بلا شَكٍّ، أبداً. والعلاقة أنا –أنت، ليست في هذا الصَّدد نموذجاً، بل هي حالةٌ قُصوى. والتَّوجيه، بالنسبة للاخرين، يُغطي أيضاً جميع

أنواع التُنسيق بين الأدوار الاجتماعية: الرُّوتين، والنفوذ، والتعاون، والمنافسة، والصراع، والعنف. وبهذه الطريقة المختلفة كثيراً، تُكوِّن علاقةُ التوجه نحو الآخر العتبةَ الثانية. وسنلاحظ أنه على هذا المستوى، تغدو صفةُ "اجتماعي" نَعْتاً لموضوعةِ الفعل ولا تُستعمل باعتبارها اسماً موصوفاً. والملمح الأول للطابع الاجتماعي هو صفة للفعل الذي يَكُونُ فعلُ أفراد يفعلون استجابة لحوافز يُمكنهم أن يفهموها. ويلحُّ ماكس ڤيبر على أنه، عَقِب وَهْمٍ غذَّتْه اللغةُ القانونية، أصبحنا نَنْسبُ لذواتٍ جماعية في مجال الحقوق والواجبات، التزاماتٍ تَصِفُها وكأنها شخصيات أخلاقية. وهنا أَلْمَحُ تطبيقاً ثانياً للأسلوب الشكلي للظاهراتية الهوسرلية، متصلاً بتلك الإرادة الراغبة في تجنُّب كلّ كِيانٍ جَمْعيّ. وحتّى الدولة ماهي إلاّ فعل-مُتَشارِك، وفِعْلٌ مَعَ. ويذهب ڤيبر إلى أن مهمَّة السوسيولوجيا المتفهّمة أن تختزل مظهر الموضوعية في عمليات يقوم بها الناس بعضهم مع بعض، أي فاعلون قادرون على أن يستأنفوا حوافزهم وعلى أن يقيسُوها بحوافز نموذجية: الحافز Zweck-rational (مثل الذي نجده عند المشتري في السوق)، والحافر التقليدي (مثل ما يتوفّر عليه الوفيُّ لعشيرة محمّلة بالذكريات)، والحافز الانْفعالي (مثل ما نجده عند مناضل أو متحمس لحركة إصلاح أخلاقي أو لثورة سياسية). هذه الحوافز النَّمطية تسمح بفهم السلوكات الفعلية على أساس تباعُدها عن تحفيز مُتَفَهِّم (والتحفيز الانفعالي هو أيضا تحفيز مُتفهِّم). إن هذا التحفيز هو الذي يُميز الفرد بوصفه فاعلا للفعل الاجتماعي.

والتحديد الثالث للفعل من لدُن ڤيبر، يكوِّنُ الجواب *النموذجي* على هيغل[٩]. إنه يردُّ على مظهر الموضوعية المنسوب للمؤسسات، ويرمي إلى اختزاله في *قابلية* توقُّع مجرى معيَّن للفعل. وهذا الطَّابع التوقُّعي لمجرى الفعل هو ما نُشيِّئُهُ ونجمِّده داخل كِيانٍ مفصول. وهذا اللجوء إلى الاحتمال حاسم لأنه يَرمي إلى إقصاء وَهْم الوجود عن كيان مُستمرّ. إنه يُحارب التَّشييءَ باختزالٍ احتمالي. بسبب انتظامها السكوني، تتصرف بعضُ العلاقات مثل أشياء؛ وأعبِّر عن ذلك من جهتي، بمعجم آخر: إنها تشتغل مثل نَصٍّ مكتوب أخذ استقلالَه الذاتي تُجاه كاتبه وتجاه نواياهُ. صحيح أنه يجب أن نكون دائما على أُهْبَةِ إرجاع نصِّ الفعل هذا إلى كُتّابه، لكن استقلاله تجاه الفاعلين الاجتماعيين يبدو وكأنه يُوحي لنا بوُجود حقيقة متميزة ومستقلة عن العلائق الاجتماعية نفسها. لذلك يستطيع السوسيولوجي أن يَكُونَ راضياً على هذه "السذاجة" وأن يُدعم مصادرته بكيانٍ جماعي له قوانين تَضبط الانتظامات المثْبَتة

تجريبيا. لكن على الإبستمولوجيا السوسيولوجية النقدية، وقدْ ارتقَتْ إلى تفكير مُتعالٍ من النوع الهوسرلي حول هذه السوسيولوجيا من الدرجة الأولى،أن تُذَوِّبَ هذه السذاجة ما قَبْلَ النقدية. وما هو مُفيد أن نفْترضه، هو مجرى معيَّن للفعل قابل لأن يُنسب إلى بعض الشركاء الاجتماعيين، أي يمكن افتراض مجرى مُعين للتَّحفيز مُنَمْذجٍ، بالقَدر الذي نريد، على أساس تكرار التعلُّقات الشغوفة والتقاليد، وفي الحالة الأكثر ملاءمةً، تَتمُّ النمذجةُ وَفْق استراتيجية عقلية. إن الحديث عن مُنظَّمة، ولو كانت الدولة، معناهُ الحديث عن احتمالٍ مُعيَّن للفعل: "تكفُّ الدولة عن أن تُوجد، إذا تَوقَّفَ الاحتمالُ بأن نوعاً من الفعل الموجَّه بطريقة ذات دَلالة سيتمُّ (...). ذلك أن درجة الاحتمال تُكوِّنُ درجةَ وجود العلاقة الاجتماعية. وليس هناك مقياس آخر لقياس أن مؤسسةً معينة توجد أو أنها كفَّتْ عن الوجود".

وفي هذا الصدد، يفضح ماكس ڤيبر شَرَكَ الاستعارات العُضْوانية؛ فهي، بالنسبة له، تتوفر، في أحسن الحالات، على قيمة كاشِفة: إنها تَسمح بتمييز وتحديد الوقائع التي يتعيَّن وصفها؛ والشَرَكُ هو اعتبارُ وصفِ كُليَّة عضوية بمثابة تفسير قادر على أن يُعوِّض الفَهم التأويلي: "لأننا لا نفهم بهذا المعنى [أي المفهَم] سُلوكَ الخلايا في جسمٍ من الأجسام".

هذا المشروع المنهجي المتوخَّى نَزْعَ الجوهرية عن الكيانات الجماعية، تابعهُ ڤيبر بأكثر ما يمكن من الصَّرامة بعد الفصل الهامّ، المحدِّد، البرنامجي الذي كتبه في *الاقتصاد والمجتمع* (٩).
ويُمثل هذا المشروع، بالنسبة لي، تحقيقَ المشروع الهُوسرلي المُدْرَج ضمن الفقرات الأخيرة من *التأمل الديكارتي*، الخامس. ثم إن الالتقاء بين المفاهيم المتعالية للبينذاتية الهوسرلية، وبين النماذج المُثلى في سوسيولوجيا ڤيبر المتفهِّمة، يُشكل بدوره الإجابة التامة للظاهراتية الهوسرلية على الظاهراتية الهيغلية. وفي هذا الإلتقاء-الزواج، يقدم هُوسرل مبدأ تشابه *الأنا* باعتباره التعالي (ترانسندتال) الذي يضبط جميع العلائق المنجزة من لدن السوسيولوجيا المتفهمة؛ وهذا المبدأ يحمل معه الاعتقاد الأساسي بأننا لن نجد أبدا شيئا آخر سوى علائق بينذاتية، أما الأشياء الاجتماعية فلن تُصادفنا قطُّ. بتعبير آخر، يحمل هوسرل إليناالأسلوب الشكلي الإحراجي المشيَّد داخل *التأمل* الخامس. وما يحمله ماكس ڤيبر في هذا القران، هو المحتوى التجريبي الموصوف ضمن خانة النماذج المثلى.

يمكن أن نحاول، في الخاتمة، الإجابة على السؤال المحرك لهذا البحث.

هل يمكن لظاهراتية البينذاتية أن تعوض ظاهراتية الفكر؟ الجوابُ المراعي للفروق، الذي أقترحه هو التالي: فيما يتصل بالمضامين المعروضة على التفكير، هي لاشك عند هيغل أكثر من ما نجده عند هوسرل وماكس فيبر مجتمعين. إن عبقرية هيغل التي لا تضاهي والتي تمنحنا باستمرار فرصة التفكير -وحتى معارضته- إنما تتمثل في كونه مارس بسعة لا مثيل لها، عرض تجربتنا التاريخية بجميع أبعادها السياسية الاجتماعية والثقافية والروحية. ومع ذلك، وحتى ضمن سعة النظر هذه، فإن ڤيبر يتوفق أحيانا على هيغل؛ تأكيدا في المجال الاقتصادي، واحتمالا في نظام السياسة، على صعيد التاريخ المقارن للأديان قطعا. وإذن فإن تفوق هيغل في مجال المضامين ليس تفوقا ساحقا.

والتفوق الثاني لهيغل، يظهر لي أنه قائم في استعماله المنهجي لاستراتيجية معينة يمكن أن نسميها باستراتيجية التناقضات المنتجة، وذلك بفضل التعدد العجيب لمعاني مصطلح السلبية (والاعتراف بذلك هو اجتراح لنكران دور السيد جاك المحدد من لدن هيغل ضمن تحديده للسلبية). وفي هذا الصدد، قد يبدو *التفسير* الهوسرلي دون قيمة أمام غزارة استعمالات وسياقات السلبية الهيغلية. لكن هذا التفوق الثاني لا يدعم رأيا معاكسا. ذلك أنه يمكن التساؤل عما إذا كانت السلبية هي دائما الطريق المفروضة للتفسير. أليس التحيز للسلبية مؤديا إلى تعسف في تعدد المعاني ينحو إلى إخفاء رخاوة مفهوم غامض للجدلية تشنُّ ضدَّه الفلسفةُ التحليلية المستعملة للغة الإنجليزية حملة قاسية؟ ولعل عمل السّالب هو إحدى استراتيجيات التوضيح. ولنفكر فقط في النظرية الحديثة للقرار، وفي نظرية الألعاب. بهذا المعنى، سيشتمل مصطلح *التفسير*، في احتياطه، على إمكانية تحليلات جدٌ مختلفة عن تلك التي تقبل بوجود نموذج جدليّ. إن هوسرل، بإعطائه للتفسير نفس المدى الذي أعطاه لتشابه *الأنا*، قد حافظ على أكبر تنوع ممكن لوجوه تبادل العلائق البينذاتية.

ولكن التفوق الحاسم لهوسرل على هيغل يبدو لي ماثلا في رفضه الباتّ اعتبار الكيانات الجماعية حقائق مطلقة، وفي إرادته الصلبة لأن يختزل تلك الكيانات إلى شبكةٍ من التفاعلات. هذا الرفض وتلك الإرادة لهما دلالةُ نقدية كبيرة. ذلك أن استبدال الفكر الهيغلي الموضوعي بالبينذاتية، يصونُ، في نظري، المقاييس الدنيا للفعل البشري، أي القدرة على تحديد الهوية بواسطة مشاريع، ونوايا، وحوافز تتيح لها أن تنسبَ فعلها إلى نفسها. وإذا تركنا هذه المقاييس الدنيا جانبا، فإننا سنشرع من جديد، في إضفاء المطلقية على الكيانات

الاجتماعية والسياسية، وفي تقديس السلطة والارتعاد أمام الدولة. ويأخذ هذا المحفل النقدي كلَّ صلابته عندما يستسلم الملاحظون وبدرجة أكثر فاعلو التاريخ، لفتنة أشكال التواصل الملتوية بكيفية منهجية، حسب تعبير هابرماس. إن العلائق الاجتماعية وقد شيئت على هذه الطريقة، تضفي طابعا مصطنعا على نظام الأشياء لدرجة أن الكل يتآمر على أقنمة وتقديس الجماعات والطبقات، والأمة، والدولة. حينئذ يأخذ تشابُه *الأنا* قيمة احتجاجية، مناهضة. إنه يعني [التشابه] أنه مهما تشيأت العلائق البشرية، فإن ذلك يحدد بالضبط، شقاء وشر التاريخ، ولا يحدد أبدا تكوينه الأساسي. وإذا كان تشابه *الأنا* هو تعالي جميع العلائق البينذاتية، فإن المهمة تغدو، عندئذ، هي أن نميز نظريا وأن نناصر عمليا تماثل الانسان، شبيهي، في جميع العلاقات مع معاصريَّ ومع السابقين واللاحقين. من هذا الطريق يمكن رفع بينذاتية هوسرل إلى مرتبة محفل نقدي يتوجَّب حتى على *الفكر* الهيغلي أن يخضع له.

عِلمٌ وإيديولوجيا

إلى ذكرى الدكتور أنجليك

أقرأ، في مستهل كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماس":

"كنّا سنكون قد قُمنا بمهمتنا خير قيام، لو أعطينا الايضاحات التي تشتمل عليه طبيعة الموضوع الذي نُعالجه. ذلك أنه لا يجب أن نبحث عن نفس الصرامة والدقّة في جميع المناقشات بدون تمييز، مثلما أننا لا نستلزم ذلك من إنتاجات الفن. فالأشياء الجميلة والأشياء الصحيحة، والتي هي موضوع السياسة، تسمح بمثل هذه الاختلافات والتشكُّكات لدرجة أننا بتْنا نعتقد أنها توجد فقط عن طريق المواضعة وليس بحكم الطبيعة(...) علينا إذن، ونحن نعالج مثل هذه الموضوعات انطلاقا من مثل هذه المبادئ، أن نكتفي بإظهار الحقيقة بكيفية إجمالية وتقريبية(...) وبنفس الروح يتوجّبُ، منذ ذاك، تقبُّلُ مختلف وجهات النظر التي تُعبر عنها، لأن من ما يُميز الرجل المثقف ألاّ يبحث عن الصرامة في كل نوعٍ من الأشياء إلاّ بقدر ما تسمح طبيعةُ الموضوع بذلك(...) هكذا، إذن، وفي مجالٍ محدَّد، يُصدرُ حكما جيدا ذلك الذي تلقّى تربية ملائمة؛ بينما في مادّة تستبعد كلُ اختصاص، يكون الحَكَمُ الجيِّد هو مَنْ تلقّى ثقافةً عامّة..."(١٠٩٤ب-١١-١٠٩٥أ٢).

لماذا استشهدتُ بهذا النّص؟ ليس مُطلقاً لسهولة الإيضاح الاستهلالي، وإنما بسبب النظام نفسه للتفكير. فأنا أسعى، بالفعل، إلى أن أوضح أن ظاهرة الإيديولوجيا قابلة لأن تتلقى تقييما إيجابيا نسبيا، إذا ما راعيْنا الأطروحة الأرسطية الخاصة عن تعدُّد مستويات العملية. والواقع أن أرسطو يقول لنا عدّة أشياء: يقول بأن للسياسة علاقة بأشياء متغيرة وغير مستقرّة، وبأن الحجج، هنا، تنطلق من وقائع صحيحة عموماً، إلاّ أنها ليست دائما صحيحة؛ ويقول بأن الانسان المثقف وليس المتخصّص، هو مَنْ يحكم في الموضوع؛ وبالتالي يجب الاكتفاء بإظهار الحقيقة بكيفية إجمالية وتقريبية (أو، حسب ترجمة لكتاب أرسطو، "بكيفية عامّة وخُطاطية") ويقول، في الأخير، بأن الأمر هو على هذا النحو لأن المسألة هي ذاتُ طبيعة عملية.

إن لهذا النّص قيمةَ تنبيهٍ تطالعنا على عتَبة بحثنا. وبالفعل، فهو يستطيع أن يُجنِّبنا أشراكاً عديدة يَنْصِبُها لنا موضوع الإيديولوجيا. وهذه الأشراك هي على نوعيْن، والتعرُّف عليهما سيكون بمثابة مدخلٍ للقسميْن الأوليْن المختصّيْن بالنّقد في هذا العرض.

ماهو مطروح، بدءً، هو التحديد الأوّلي للظاهرة. وهنا نجد عدةّ أشراك. يتمثّل الشرك الأول في أن نَعتبر أنّ تحليلا من خلال مصطلحات الطبقات الاجتماعية مسألة لا تحتاج إلى نقاش. وهذا يبدو، لنا اليوم، طبيعيا لقوة بصمات الماركسية على مشكلة الايديولوجيا بالرغم من أن نابليون كان هو أول من جعل من هذا المصطلح سلاحا للمعركة (وكما سنرى، فهذا شيء لا يجب أن ننساه نهائيا). إن تبنّي التحليل المعتمد على مصطلحات الطبقات الاجتماعية منذ البدء، معناهُ الانغلاق في الآن نفسه داخل إشكالية عقيمة هي مشايعة الماركسية أو معارضتها. لكن ما يَلزمنا اليوم، هو فكر حرٌ تُجاه أي عملية تخويف يُمارسها البعض على الآخرين؛ فِكْرٌ له الجرأة والقُدرة على أن *يُلاقي* ماركس بدون أن يتبعه أو أن يحاربه. أظن أن ميرلوبونتي يتحدّث في أحد كتبه عن فكرٍ لا ماركسي. وهذا ما أحاول أن أُطبقه. لكن، من أجل أن نتجنب هذا الشرك الأول، علينا أن نتجنب شركاً ثانياً يتصل بتعريف الإيديولوجيا بدئياً بوظيفتها التبريرية ليس فقط تجاه *طبقةٍ* بل تجاه *طبقة مُسيطِرة*. علينا، فيما يبدو لي، أن نفْلت من الافتتان الذي تمارسه علينا مسألة السيطرة، وذلك ليتسنى أن نأخذ في الاعتبار ظاهرةً أوسع وهي المتصلة بالاندماج الاجتماعي الذي تكون السيطرةُ أحد أبعاده بدون أن تكون هي الشرطِ الوحيد والجوهري. إلاّ أننا إذا سلّمنا بأن الايديولوجيا هي وظيفة للسيطرة فمعنى ذلك أننا نقبل أيضا، وبدون نقد، كون الايديولوجيا هي ظاهرة سلبية أساسا، ملتصقة بالخطإ والكذب، وشقيقة للوهم. وفي الأدبيات المعاصرة المتصلة بهذا الموضوع، نجد كتابها لا يكلفون أنفسهم حتى عناء تمحيص الفكرة التي غدت طبيعية والقائلة بأن الايديولوجيا هي تمثيل *خاطئ*، وظيفته هي إخفاء انتماء الأفراد إلى جماعة أو طبقة أو تقليد، وبأن لهؤلاء مصلحة في عدم الإقرار بذلك الانتماء. منذئذ، إذا كنا نريد ألاّ نتجنّب هذه الإشكالية المتعلقة بالإلتواء المغرض واللاواعي، وألا نعتبرها مسلّمة، فإنه يجب، فيما يبدو لي، أن نُرخيَ العُقدة الرابطة بين نظرية الايديولوجيا واستراتيجية الارتياب، مع احتمال أن نُوضح، عبر الوصف والتحليل، لماذا تستدعي ظاهرة الايديولوجيا الردَّ من لَدُنِ الارتياب.

غير أن هذا الوضع مَوْضع تساؤل الأول للأفكار المكتَسبة المدمَجة في التعريف البدئي للظاهرة، هو متضامنٌ ومُتطلّب لموضع تساؤل ثانٍ متّصل بالوضع الاعتباري الابستمولوجي لنظرية الايديولوجيات نفسها. وموضوعي أنا: الايديولوجيا والحقيقة يتعلق تحديدا بهذا الخط الثاني للتّساؤل. وهناك سلسلة من الأشراك تنتظرنا على هذا الخط الثاني. هناك، أولاً، قبول جدّ مُتسرّع بالرأي الذي يقول إن المرتاب [المشكّك] هو مُعافى من النَّقيصة التي يَفضحها؛

فالايديولوجيا [عنده] هي فِكْرٌ خَصمي، إنها فكر *الآخر*. وهو لا يعرف ذلك، لكنني أنا أعرف. إلاّ أن السؤال يتعلق بمعرفة ما إذا كانت توجد وجهة نظر عن الفعل القادر على أن ينتزع نفسه من الشرط الايديولوجي للمعرفة المنخرطة في *الممارسة*. ويُضاف إلى هذا الادّعاء ادعاء آخر: إنه لا يوجد فقط -فيما يقولون- مَوْضعٌ غير إيديولوجي، بل إن هذا الموضع هو مَوْضع علم يمكن مُقارنتُه بعلم أقليدس في الهندسة، وعلم جاليلي ونيوتن في الفيزياء وعلم الكونيات. وما يُثير الملاحظة هو أن هذا الادعاء، النَشط بخاصةٍ عند الماركسيين الأكثر تشيُّعاً لفلاسفة الإغريق المنتسبين لمدرسة إيلي، هو نفسه الادعاء الذي كان أرسطو يُدينه عند الأفلاطونيين في عصره بخصوص موضوع الأخلاق والسياسة، والذي كان يُعارض بتعدُّدية المناهج وتعدُّد درجات الصرامة والحقيقة. لكننا نتوفَّر على أسباب جديدة لتبرير هذه التعدّدية تتَّصل بمجموع التفكير الحديث المتعلق تحديدا بالشرط التاريخي لِفَهْم التاريخ. وهذه الملاحظة البسيطة التي تستبق تحليلا كاملاً، تجعلنا نستشعر أن طبيعة علاقة العلم بالايديولوجيا تتوقف على المعنى الذي يمكن أن نُعطيه لموضوعة علم في المجالات التطبيقية والسياسية مثلما تتوقف على المعنى الذي نُعطيه للإيديولوجيا نفسها.

ويتلاقى هذان الخطان للمناقشة والجدال عند سؤال هو، على نحوٍما، سؤال الثقة؛ وهذه المسألة سأتناولها في الفقرة الثالثة من بحثي.

وإذا لم يكن هناك علمٌ قادر على أن يُخلّص نفسه من الشرط الايديولوجي للمعرفة، فهل يتحتم أن نُعْرِضَ بكل بساطةٍ عن التعارض بين العلم والايديولوجيا؟

بالرغم من الأسباب القوية التي تسند هذا الاتجاه، فإني سأحاول أن أُبْقِيَ على التعارض، لكنني لن أصوغَه في مصطلحات تعتمد البديل أو الانفكاك. سأحاول،لتحقيق ذلك، أن أُعطي معنى أكثر تواضعا -أقصد أقل وثوقية وادِّعاء- لموضوعة *نَقْد الايديولوجيات*، وذلك *بوَضْعها* ضِمْن إطار تأويل يعرف أنه هو نفسه مُمَوْضَعٌ تاريخيا إلاّ أنه يبذل جهده ليُدخل، بقدر ما يستطيع، عاملَ المباعدة في العمل الذي لا نتوقَّف عن استئنافه من أجل إعادة تأويل ميراثنا الثقافي.

هذا هو أفق هذه المحاولة: وحده البحث عن علاقة جدلية حميمة بين علمٍ وأيديولوجيا، يبدو لي متلائما مع درجة الحقيقة التي من المسموح -حسب قول أرسطو- التطلُّع إليها في الشؤون التطبيقية والسياسية.

I. البحث عن معايير للظاهرة الايديولوجية

لن يكون، إذن، المستوى الذي تسعى إليه محاولتي لوصف الظاهرة الايديولوجية هو البدء بتحليل يعتمد مصطلحات الطبقات الاجتماعية والطبقة المسيطرة؛ وإنما أريد الوصول إلى مفهوم إيديولوجيا الذي يُطابق هذا التحليل، بدلا من أن أنطلق منه. وستكون هذه هي طريقتي في "مُلاقاة" الماركسية.

سأنجز ذلك على ثلاث مراحل.

استمدَدْت نُقطة الانطلاق من تحليل ماكس ڤيبر لمفهوم الفعل الاجتماعي والعلاقة الاجتماعية. حسب رأيه، يكون هناك فعل اجتماعي حينما يكون السلوك البشري دالاً لدى العناصر الفردية، وحينما يكونُ سلوك فردٍ مُوجَّهاً على ضوء سلوك فردٍ آخر. وتُضيف فكرةُ العلاقة الاجتماعية لهذه الظاهرة المزدوجة لدلالة الفعل والتوجيه المتبادَل، فكرةَ استقرار وقابلية التوقيع لنسق من الدّلالات. وعليه، فإنه على هذا المستوى من الطابع الدال، الموجَّه بتبادلٍ والمُدْمَج اجتماعيا للفعل، تظهر الظاهرة الايديولوجية بكل ما لها من أصالة.إنها مُرتبطة بالضرورة التي تستشعرها فئة اجتماعية في أن تُعطيَ لنفسها صورةً عن ذاتها، وفي أن تتشَخَّص بالمعنى المسرحي للكلمة، وفي أن تُمارس اللّعب والإخراج. هذا هو الخط الأول الذي أريد الانطلاق منه.

لماذا الأمر هو على هذه الشاكلة؟ في مقالة لجاك إلُولْ تركتْ لديَّ انطباعا قويا وألهمتني[1]، نجده يعتبر بمثابة علاقة فطرية تلك التي تُقيمها عشيرة تاريخية مع الفِعل المؤسِّس الذي أرسى أُسسَها: الإعلان الأمريكي للحقوق، الثورة الفرنسية، ثورة أكتوبر ١٩١٧، إلخ... فالإيديولوجيا هي وظيفةُ المسافة التي تفصل الذاكرة الاجتماعية عن حدوث ما (avènement) يتعيَّن تكراره؛ ولا يقتصر دورها على نشر الاقتناع خارج دائرة الآباء المؤسِّسين لتجعل منه عقيدة للجماعة بكاملها، بل هو أيضا إدامةُ الطاقة الأولية، البَدْئية، بعد فترة الفوران. وداخل هذه المسافة المميِّزة لجميع أوضاع *بَعد الانتهاء*، تتدخل الصُّور والتأويلات؛ ودائما عبر تأويلٍ يُحوِّر استعادياً، وعبر تمثيل للذّات، يمكن لِفعل تأسيس أن يُستأنَف وأن يُحيَّنَ. وربما لا توجد فئة اجتماعية بدون هذه العلاقة غير المباشرة بحدوثها الخاص. لأجل ذلك فإن الظاهرة الايديولوجية تبدأ جدّ مُبكِّرة: لأنه مع التَّدجين بواسطة الذكرى يبدأ، ولاشكّ، الإجماع وأيضا المواضعة الاجتماعية والتّرشيد. في هذه اللحظة، تكون

الإيديولوجيا قد كفّتْ عن أن تكون مُعبِّئة لتُصبح مُبرِّرَةً؛ أو بالأحرى، لا تستمرُّ مُعَبِّئةً إلاَّ إذا كانت مُبرِّرة.

وهنا نصل إلى الملمَح الثاني للإيديولوجيا على هذا المستوى الأول: ديناميتُنا. إن الإيديولوجيا تنتسب إلى ما يمكن أن نُسميَه نظرية الحافز الاجتماعي؛ إنها بالنسبة للبراكسيس الاجتماعي بمثابة ما يوجد عليها الحافز بالنسبة لمشروع فردي: فالحافز هو، في آنٍ، ما يُبرِّر وما يستثير الهمّة. وبالطريقة نفسها تقدم الايديولوجيا حجمها؛ إنها تتحرك بإرادة إظهار أن الجماعة التي تُهاجر بها وتُلقِّنُها هي مُحقَّة في أن تكون ما هي عليه. لكن لا يجب التسرُّع كثيرا في استخلاص حجةٍ ضد الايديولوجيا: فدورها الوسيط يظلُّ غير قابلٍ لأن يُعوَّض، فهو يُعبر عن نفسه بأن الايديولوجيا هي دائما أكثر من انعكاس وذلك بقدر ماهي أيضا تبرير ومشروع. وهذا الطابع "التكويني" للإيديولوجيا يُعبر عن نفسه في السلطة التأسيسية من درجة ثانية، التي تمارسها الايديولوجيا تُجاه المشاريع والمؤسسات التي تتلقّى منها الاعتقاد في الطابع العادل والضروري للفعل الممأسَس.

لكن كيف تحافظ الايديولوجيا على ديناميتها؟ هنا يقترح ملمح ثالث نفسه علينا: كل إيديولوجيا هي مُبسِّطة وخُطاطية. إنها شبكة، سَنَنٌ، لتحديد نظرة شاملة ليس فقط للجماعة، بل وللتاريخ وفي الحد الأقصى للعالم. وهذا الطابع "المسنَّن" للإيديولوجيا ملتحم بوظيفتها التبريرية؛ ولا تكون قُدرتها التحويلية مَصُونة إلا بشرط أن تصبح الأفكارُ التي تنقلها آراءً، وإلاَّ إذا فَقَد الكفر من صَرامته ليزيد من فعاليته الاجتماعية، كما لو أنَّ الايديولوجيا وحدها تستطيع أنْ تُوسِّط ليس فقط ذاكرةَ الأفعال المؤَسِّسة وإنما تُوسط أيضا أنساق الفكر نفسها. وعلى هذا النحو يُمكنُ لكل شيء أن يصير إيديولوجيا: الأخلاق، الدين، الفلسفة. "وهذا التحوّل لنسقٍ فكري إلى نسق اعتقادٍ -كما يقول إلول- هو الظاهرة الايديولوجية". وأمثلةُ الصورةِ التي تأخذها جماعةٌ عن نفسها ما هي إلاَّ نتيجة طبيعية لهذه الخُطاطة. وبالفعل، فإنه من خلال صورةٍ مُؤَمْثَلة تُمثِّل جماعةٌ وُجودَها الخاص، وتلك الصورة هي التي، من خلال صَدْمةٍ في المقابل، تُقوِّي السنَن التأويليُّ. ونحن نرى ذلك خلال الاحتفالات الأولى بالأحداث المؤسِّسة حيثُ تظهر ظاهراتُ الطقوسية والسلوكات المقَوْلبة؛ فقد وُلِد مُعجم ومعه نظامٌ لـ"التَّسميات الصحيحة": إنها سيادةُ المذاهب التي تحمل لاحقة (ismes)؛ والإيديولوجيا هي بامتياز، سيادة ismes: الليبرالية، الاشتراكية. وربما لا توجد (ismes) إسْمات، بالنسبة للفكر التأمُّلي نفسه إلاَّ عن طريق إدماج خطاباتٍ على هذا المستوى: روحانية، مادية... (spiritualisme, matérialisme).

يسمح لنا هذا الملح الثالث بأن نلمح ما سأسمّيه الطابع الاعتقادي للإيديولوجيا: فالمستوى الإبستمولوجي للإيديولوجيا هو مستوى الرأي، مستوى الاعتقاد عند الإغريق (doxa). أو هو، إذا كنتم تفضلون المصطلح الفرويدي، لحظةُ الترشيد (العقْلنة). لأجل ذلك فإن الإيديلولوجيا تُعبر عن نفسها، طوْعياً، من خلال الأمثال والشعارات، والصّيغ الموجزة. ولذلك أيضاً لاشيء أقرب إلى الصيغة البلاغية -فنّ الحكمة والإقناع- من الإيديولوجيا. وهذه المقارنة توحي بأن الإلتحام الاجتماعي لا يمكن، ولاشكّ، أن يكون مضموناً إلاّ إذا لم يتمّ تَخطِي النموّ الأفضل الاعتقادي الذي يُطابق المستوى الثقافي المتوسط للجماعة المعبِّرة. إلاّ أنه، مرةً أخرى، لا يجب التسرُّع كثيراً في التشهير بالغش أو المرضية: فهذه الخُطاطية، والأمثلة، والبلاغة هي الثمن الواجب أداؤه ثمناً للفعالية الاجتماعية للأفكار.

وبوُصولنا إلى الملمح الرابع تبدأُ تتدفّق المميزات السلبية والمحقِّرة التي تُلْحَقُ عادةً بالايديولوجيا. وهذا الملمح ليس شائننا في حدّ ذاته. ويتمثل في أن السنَنَ التأويلي لإيديولوجيا ما، هو شيء داخله يسكنُ الناسُ ويفكرون، أكثر من ما هو تصوُّر يضعونه *أمامهم*.

باستعمال لغةٍ ثانية، أقول إنّ الايديولوجيا إجرائية وليست تيمائية. إنها تفعل وراء ظهرنا بدلا من أن نتوفر عليها كتيمة أمام أعيُننا. وانطلاقا منها نُفكر، بدلاً من أن نُفكّر فيها وحَولْها. ومن هنا تأتي إمكانية الإخفاء والالتواء التي ترتبط، منذ ماركس، بفكرة الصورة المقلوبة لوضعيتنا الخاصة داخل المجتمع.غير أنه قد يكون من المستحيل على فردٍ، وأكثر استحالة على جماعة، صَوْغُ كل شيء ووضعه في تيماتٍ، وجعله موضوعاً للفكر. وهذه الاستحالة -التي سأعود إليها مُطولاً عن نقْد فكرة التفكير *الشامل*- هي التي تجعل الايديولوجيا، بطبيعتها، مَحْفلاً غير نقدي. إلاّ أنه يبدو جيّدا أنّ لا شفافيةَ سِنَنِنَا الثقافية هي شرطُ إنتاج الرسائل الاجتماعية.

والملمحُ الخامس يعقّد ويُفاقم هذا الوضع الاعتباري غير الانعكاسي وغير الشفاف للإيديولوجيا. وأنا أفكر، هنا، في الجمود والتأخر اللّذين يطبعان الظاهرة الايديولوجية. ويبدو أن هذا الملمح يمكن أن يكون هو المظهر *الزمني* النوعي للإيديويوجيا. إنه يعني أنّه لا يمكن تلقّي الجديد إلا انطلاقا من النَّمَطي المنحدِر هو نفسه من تَرسُّب التجربة الاجتماعية. وفي هذا المستوى يمكن للوظيفة الاخفائية أن تَنْدرج. إنها تمارس دورها، خاصة، تُجاه حقائق عيشَتْ بالفعل من لَدُنِ الجماعة لكنها غير قابلة لأن يتمثّلها التخطيط الموجّه. إن كلَّ جماعة تُقدم

خطوطاً للأرثوذكسية واللأتسامح تُؤشِّر على الهامشية. وربما لا يمكن أن يكون هناك مجتمع تعدُّديّ ومُتسامح بكيفية جِذرية. ذلك أنه يوجد، في مكانٍ ما، مالا يُسمَح به، ومنه يوجد اللاّتسامح. ويبدأ اللأمسموح به عندما يُهدِّد التجديد بقوةٍ الإمكانية التي تُتيح للجماعة أن تَتعرَّف على نفسها وأن تلتقي بذاتها. ويبدو أن هذا الملمح يُعارض وظيفةَ الايديولوجيا الأولى التي تتمثَّل في أن تُديم موجةَ صدمةِ الفعل المؤَسِّس.

لكن بالضبط، هذه الطاقة الأولية لها قُدرة محدودة؛ إنها تخضع لقانون التلف.

إن الإيديولوجيا في آنٍ، نتيجة للتلف ومقاومة له. وتندرج هذه المفارقة ضمن الوظيفة الأولية للإيديولوجيا والتي تتمثَّل في استدامةِ فعلٍ مُؤَسس أوَّلي من خلال صيغة "التمثيل". لأجل ذلك، تكون الإيديولوجيا، في الوقت نفسه، تأويلاً للواقع وحشواً للمُمْكن. وكل تأويل يتمُّ داخل حقلٍ محدود، لكن الايديولوجيا تُقَلِّص الحقل قياساً إلى إمكانات التأويل التي تتوفر عليها الانطلاقة الأولية للحدث. وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن السياج الايديولوجي، بل عن العَمَى الايديولوجي. إلاّ أنه، حتّى عندما تنحرف الظاهرة إلى المرضية، فإنها تحافظ على شيء من وظيفتها الأولية؛ إذ من المستحيل أن يتمَّ الاستيعاء بدون أن يمُرَّ عبر سَنَنٍ إيديولوجي. هكذا تتضرَّر الايديولوجيا بالخُطاطة التي لا مناص منها، وترتبط بها، وبذلك فإنها تترسَّب بينما الوقائع والأوضاع تتغيَّر. وتقودنا هذه المفارقة إلى عتبة وظيفة *الإخفاء* التى طالما أبرزناها.

يصل تحليلنا، هنا، إلى مفهوم الايديولوجيا الثاني. ويبدو لي أن وظيفة الإخفاء تتفوّق بوضوح عندما يتمُّ الجمع بين وظيفة*الإدماج* العامّة التي كانت موضع اعتبارنا فيما تقدّم من تحليل، وبين الوظيفة الخاصة *للسيطرة* التي تَرتبط بالمظاهر التراتبية للتنظيم الاجتماعي.

لقد حرصتُ على أن أضع تحليل مفهوم الايديولوجيا الثاني بعد التحليل السابق لكي أصل إليه بَدلاً من أن أنطلق منه. وبالفعل، يجب أن نكون قد فَهمنا وظيفة الايديولوجيا الأولى حتى نفهم تَبَلْوُرَ الظاهرة أمام مشكلة السلطة. وما تُؤَوِّله الايديولوجيا وتُبَرِّره بامتياز، هو العلاقة بالسلطات وبنسق السلطة. ولكي أشرح هذه الظاهرة، سأستند أيضا على تحليلات ماكس ڤيبر المعروفة والمتعلقة بالسلطة والسيْطرة. إنه يلاحظ بأن كل سلطة تبحث عن أن تُضفي المشروعية على نفسها، وبأن الأنساق السياسية تتمايَز بحسب نَمط المشروعية. غير أنه يبدو أن كلَّ تطلُّع للمشروعية مُرتبط باعتقادِ الأفراد في تلك المشروعية، والعلاقة بين التطلّع المعبّر عنه من لَدُن السلطة وبين الاعتقاد المستجيب له هي علاقة لا مُتماثلة جوهريا. ويمكن أن

أقول بأنّ حجم تطلع السلطة هو دائماً أكبر من الاعتقاد في السلطة. وأجد في هذا ظاهرةً لفائض القيمة لا يمكن اختزالها، إذا فَهمنا من ذلك الإفراط في طَلَب المشروعية قياساً إلى عَرْض الاعتقاد. وربما كان فائض -القيمة هذا هو الفائض الحقيقي: إذ أن كلّ سلطة تُطالب بأكثر من ما يمكن لاعتقادنا أن يحمله، وذلك بالمعنى المزدوج لِحَمَل إلي، وتَحمَّل. وفي هذا المستوى، تؤكد الايديولوجيا نفسها بِوَصْفها مُناوَبَةً لفائض القيمة، وفي الآن نفسه بوصفها النسقَ التبريري للسيْطرة.

إن هذا المفهوم الثاني للإيديولوجيا مُتشابك بوثاقةٍ مع المفهوم السابق بقدر ما أنَّ ظاهرة السلطة هي نفسها مُتمادية في تكوين الجماعة. إن الفعل المؤَسِّس لجماعةٍ ما، تُقدم نفسها إيديولوجيا، هو فعل سياسي في جوهره. وكما ردّد كثيرا إريك ڤيل، فإنّ عشيرة تاريخية لا تصبح واقعا سياسيا إلاّ عندما تغدو قادرةً على القرار؛ ومنهنا تُولَدُ ظاهرة السيْطرة. لأجل ذلك تتفاعل الايديولوجيا -الإخفاء مع جميع ملامح الايديولوجيا- الإدماج، وبخاصةٍ مع طابَع اللاأُشفافية الذي يرتبط بالوظيفة الوسيطية للإيديولوجية. وقد تعلمنا من ماكس ڤيبر أن ليس هناك مشروعيةٌ خالصةُ الشفافية. وبدون أن تَؤُولَ كل سلطة إلى الشُكل المستهوي للجماهير (كارزماتيك)، فإن هناك صفاقة جوهرية لظاهرة السلطة وداخلها نريد، بدلاً من ألاّ نريد. وأخيراً ما منْ ظاهرة تُقِرُّ وتؤكّد بطريقة تامّة أكثر مما تُقر ظاهرة السلطة والسيطرة الطابَعَ المتجمِّد للإيديولوجيا. ومن جانبي، فقد كنتُ دائماً مُتحيِّراً وقَلقاً من ما سأسميه طَوْعاً بتَعَثُّر السياسي. ذلك أن كلَّ نِظام سلطةٍ يُحاكي ويُكرّر نظاماً سابقاً: فكل أمير يريد أن يكون قيصراً، وكل قيصر يريد أن يكون إسكندراً، وكل إسكندر يريد أن يُضفي الطابع الهيليني على طاغيةٍ شرقيّ.

إنه، إذن، عندما يلتقي الدَّورُ الوسيط للإيديولوجيا بظاهرة السيطرة، ينتقل طابع الالتواء والإخفاء للإيديولوجيا، إلى الصفّ الأول. لكن، بقدرِ ما أن اندماج جماعةٍ لا يعود قط تماماً إلى ظاهرة السلطة والسيطرة، فإن جميع ملامح الايديولوجيا التي أرجعناها إلى دورها الوسيط، لا تمرُّ هي أيضاً داخل وظيفة الإخفاء التي كثيراً ما تُخْتَزَلُ الإيديولوجيا إليها.

ها نحن الآن قد بَلَغْنا عتبةَ مفهوم الايديولوجيا الثالث، الماركسي المحض. وأريد أن أُبيِّنَ أنه يكتسب كلَّ تَضاريسه إذا ما أدمجناه في المفهوميْن السابقين. ماذا يحمل إلينا من جديد؟ أساساً، يحمل فكرةَ التواءٍ وتَشويه عن طريق القَلْب. يكتب ماركس: "وإذا ظهر لنا، في كل إيديولوجيا، أن الناس وعلاقتهم لهم رؤوسهم إلى أسفل مثلما هو الحال في كاميرا مُعتمة،

فإن هذه الظاهرة تنحدر من سيْرورات حياتهم التاريخية، تماماً مثلما قَلْبُ الأشياء على شبكة العيْن مَصْدَرُه سيرورة حياته التي هي فيزيقية مباشرة". لا أتوقف الآن عند الطابع الاستعاري للتعبير والذي سأعود إليه في القسم الثاني المخصص لشروط *المعرفة* المتصلة بالايديولوجيا. أهتمُّ، هنا، بالمحتوى الوَصْفي الجديد. والشيء الحاسم هو أن الايديولوجيا مُعرَّفة، في آن، بوظيفتها وبمُحتواها. وإذا كان هناك قلبٌ، فلأن بَعض إنتاج الناس، بما هو عليه، هو قلبٌ. وهذه الوظيفة، عند ماركس الذي يُجاري فُيورباخ في هذه المسألة، هي الدين الذي ليس مثلا للإيديولوجيا بل هو الإيديولوجيا بامتياز. وفي الواقع، فإن الدين هو الذي يُباشر القلبَ بين سماءٍ وأرض ويجعل الناس تسير على رؤوسها. وما يحاول ماركس أن يُفكر به انطلاقا من هذا النموذج، هو سيرورة عامّة بواسطتها يكفُّ النشاط الحقيقي والحياة الحقيقية عن أن يكونا القاعدة، ويُعوَّضان بما يقوله الناسُ ويتخيلونه ويتمثلونه. والايديولوجيا هي هذا الخطأ الذي يجعلنا نعتبر الصورة واقعاً، والانعكاسَ أصلاً.

وحسب ما أوضحناه، فإن الوصف يحمله النَّقدُ السلالي للإنتاجات التي تنطلق من الواقع نحو المتخيَّل، وهو نقد يُنجز، بدوره، قلباً للقلب. وإذن فإن الوصف ليس بريئا: إنه يعتبر مُسلما به اختزال فورباخ لمجموع المثالية الألمانية والفلسفة إلى الدين، واختزال الدين إلى انعكاس مقلوب. وهذا لا يعني أن ماركس اكتفى بتكرار ما قاله فيورباخ، مادام قد أضاف إلى الاختزال بالفكر الاختزال في التطبيق متوخيا بذلك تثويرَ قاعدة الايديولوجيا.

إن المشكلة التي تواجهُني، عند هذا المستوى، هي الإمساكُ بالكامن الوصفي وقد تجلّى من خلال هذه السلالة التي سنُسائلها بعد قليل من وجهة نظر تطلّعاتها إلى العلمية. ويبدو لي بَدْءً، أن ما أضافه ماركس هو تخصيص مفهوم الايديولوجيا الذي يفترض المفهومين الآخرين لها، اللّذين حلّلناهما سابقاً. وبالفعل، كيف يكون لأوهام، ونزوات، ورؤى خارقة، فعالية تاريخية ما، إذا لم يكن للإيديولوجيا دور وسيط ملتحم بالرابطة الاجتماعية الأكثر بساطة مثل تكوينها الرمزي بالمعنى الذي حدَّده كل من موسْ وليفي ستروس لهذه الكلمة؟ وفي هذه الحالة سيتعذَّر الحديث عن نشاط حقيقي ما قبل إيديولوجي أو غير إيديولوجي. فضلا عن ذلك، لن نفهم أيضا كيف يمكن لتمثيلٍ مقلوبٍ للواقع أن يخدم مصالح الطبقة المسيطرة، إذا لم تكن العلاقة بين السيطرة والايديولوجيا أكثر بساطةً من التحليل المعتمد على الطبقات الاجتماعية والقادر احتمالا على البقاء بعده. وما يحمله ماركس من جديد، يبرز من هذه الخلفية المسبَقة المتصلة بتكوينٍ رمزي للرابطة الاجتماعية عموماً، وعلاقة السلطة بصفةٍ خاصة.

وما يُضيفه، هو فكرةُ أن وظيفة الايديولوجيا التبريرية تنطبق، امتيازا، على علاقة السيطرة المنحدرة من الانقسام إلى طبقات اجتماعية وإلى صراع طبقي. وعلى هذا النحو، نكون مدينين لماركس بهذه التيمائية النوعية عن الاشتغال الايديولوجي بترابُطٍ مع الوضع المسيْطِر لطبقةٍ ما. لكن هناك ما يُغريني بالقول بأن إضافَته النوعية لا يمكن الاعتراف بها تماماً إلاّ إذا خلّصنا تحليله مِنْ تَضْييق أساسي يقتضي إصلاحُه تحديداً أن نَرْبط المفهوم الماركسي بالمفهوم الأكثر شمولية الذي يتفرَّع منه؛ ذلك أن الحصْر الأساسي للمفهوم الماركسي لا يعود إلى علاقته بفكرة الطبقة المسيطرة، وإنما إلى تعريفه بمحتوى نَوْعي: الدين، لا وظيفته. وهذا الحَصْر هو مِنْ إرث فيورباخ كما تدل على ذلك أُطروحتُه الرابعة عن فيورباخ. غير أن الأُطروحة الماركسية تمتدُّ كثيراً أبْعد بالقُوّة من تطبيقها على الدين في فَتْرة الرأسمالية الأولى، وهو تطبيق يبدوُ لي مرتكزاً على أُسس جيدة حتّى ولو كان الدين يكوِّن معناه الأصيل في مجال آخر من التجربة والخطاب. إن الأطروحة الماركسية تنطبق قانونيا على كل نسقٍ فكري له نَفْس الوظيفة؛ وهذا ما أدركه جيدا هوركايمر، وأدورنو، وماركوز، وهابرماس وأعضاء مدرسة فرانكفورت. إن العلم والتكنولوجيا أيضا يستطيعان، في مرحلة من التاريخ، أن يَضْطلعا بدور الايديولوجيات. فيجب، إذن، أن تكون الوظيفة الايديولوجية قابلة لأن تنفصل عن المحتوى الايديولوجي. وكَوْن الدين يتصدّى لهذه الوظيفة، بوصفه قلباً لعلائق السماء والأرض، فإن ذلك يعني أنه لم يَعُد ديناً، أي إدراجاً لكلمة الله داخل العالم، بل غدا *صورة مقلوبة للحياة*. وعندئذ لا يكون الدين سوى الايديولوجيا التي فَضحها ماركس. لكن نفس الشيء يمكن أن يحدث، ولاشكّ أنه حدث، للعمل والتكنولوجيا بمجرد ما يُخفيان وراءَ تطلُّعهما إلى العلمية وظيفَتهما التبريرية تُجاه النسق العسكري-الصناعي للرأسمالية المتقدِّمة.

هكذا يمكن للجمع بين المقياس الماركسي والمقاييس الأخرى للإيديولوجيا أن يُحرر الطاقة النقدية لهذا المقياس نفسه وتوجيهه، احتمالا، ضد استعمالات الماركسية الإيديولوجية التي سأحللها بعد قليل.

لكن هذه العواقب الثانوية لا يجب أن تُنسيَنا الأطروحة الجوهرية المهيمنة على الجزء الأول من دراستنا، وهي أن الايديولوجيا ظاهرة للوجود الاجتماعي لا يمكن مُجاوزتها على اعتبار أن الواقع الاجتماعي يتوفر دائما على تكوينٍ رمزيّ ويحمل تأويلاً للرابطة الاجتماعية نفسها داخل صُوَرٍ وتمثيلات.

وفي نفس الآن، تطرح مشكلتُنا الثانية نفسها بكل حِدتها: ماهو الوضع الاعتباري الابستمولوجي للخطاب عن الايديولوجيا؟ وهل يوجد مَوْضع غير إيديولوجي من حيثُ يكون ممكناً الحديث علمياًعن الايديولوجيا؟

II. العلوم الاجتماعية والايديولوجيا

تنطلق جميع الخصومات الراهنة حول الايديولوجيا من التطليق الضمني أو الصريح لحُجة أرسطو المتصلة بالطابع الخَشن والخُطاطي للبرهنة الموجودة في العلوم التي كان أرسطو يُدرجها تحت اسم السياسة والتي أسماها المحدثون علوم الأخلاق أو العلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية أو العلوم الاجتماعية النقدية، ليؤول الأمر إلى نقد الإيديولوجيات عند مدرسة فرانكفورت. غير أنَّ ما يلفت نظري في الجدالات المعاصرة، ليس فقط -وليس كثيرا- ما يُقال فيها عن الايديولوجيا، بل الزَّعم بأنه يمكن قول ذلك انطلاقا من مَوْضع غير ايديولوجي يُسمى العلم. منذئذ، يكون ما يقال عن الايديولوجيا استجابة لطلب يُفترض أن يكون صادراً عن العلم الذي تُعارضُ به الايديولوجيا. وفي رأيي، يتوجَّبُ أن نضع مصطلحيْ علم وإيديولوجيا معاً موضع تساؤل. وإذا كانت الايديولوجيا تفقد دورها الوسيط لكي تحتفظ فقط بدورها المزيِّف للوعي المغلوط، فلأنه تمَّ وضعها في زوجٍ مع علمٍ مُعرف هو نفسه بوضعه الاعتباري غير الايديولوجيّ. لكن، هل مثل هذا العلِم موجود؟

أُميِّز بين مرحلتيْن في المناقشة وذلك بحسب المعنى الوضعي أو غير الوضعي الذي نعطيه لكلمة "علم".

لنبدأ بالمعنى الوضْعي. أطروحتي هنا، هي أن هذا المعنى هو وحده الذي يتيح إعطاءَ تعارض علم-إيديولوجيا معنى واضحاً وحاسماً؟ إلاَّ أنه، للأسف، نجد أن العلم الاجتماعي، على الأقل في مستوى النظريات الشاملة التي تندرج المناقشة ضِمنها، لا يستجيب لمقياس العلمية الايجابيّ. وبالفعل، بتحوُّلِ الفيزياء الرياضية لجاليلي إلى فزياء وضعية أمكنها أن تُنقِّح تهوُّر الفيزياء الماقبل الجاليلية دون رجعة، كما استطاع علمُ الفلك عند كيبْلير، وكوبرنيك، ونيوتن أن يضع حداً لمهنَة علم الفلك البطليمية. ويمكن للنظرية الاجتماعية الشاملة أن تكون على نفس العلاقة مع الايديولوجيا إذا ما استطاعت الاستجابة لنفس المقاييس التي استجابت لها هذه العلوم الوضعية. إلاَّ أن الضعف الابستمولوجي للنظرية الاجتماعية الشاملة هو في مستوى القُوة التي تعتمدها لفضح الايديولوجيا. فعلاً، ليس هناك مكان تبلغ فيه

النظرية الاجتماعية الوضع الاعتباري للعملية والذي سيُخوِّلها أن تستعمل بطريقةٍ حاسمة مصطلح القطيعة الابستمولوجية لتسجيل المسافة التي تفصلها عن الايديولوجيا. ومثل ما كتب موريس لاكسو، في محاولته المميَّزة المعنونة بـ"الاستعمال السيّء لعلاقة علم-إيديولوجيا"(٢)، فإنه لا يمكن إضفاء العملية إلاّ على "نتائج الثقافية التي تسمح، في *الآن نفسه*، بتفسيرٍ مُرْضٍ للظاهرات التي بقيتْ إلى حدّ الآن غير مفهومة (على المستوى السطحي حيث نحاول حقّاً دراستَها) وتُقاوم بنجاح محاولات التزييف التي تتمُّ حيالها بطريقة منهجية وقوية (التثبُّت من عدم تزييفها بالمعنى الذي حدّده بُوبير)"(ص. ٢٠٢). والمسألة المهمة ليست هي الصياغة المفصولة لهذين المقياسيْن، بل اشتغالهما سويةً. ذلك أنه يمكن أن تكونَ نظريةٌ ما قوية من حيث التفسير وضعيفة من حيث استنادها إلى محاولات تزييف قوية. لكن هذا التّطابق للمقياسيْن هو بالضبط ما ينقص، وربما إلى الأبد، النظرياتِ الشاملة للعلوم الاجتماعية. إننا نتوفَّر إمّا على نظريات مُوَحَّدة لكنها غير مُتأكَّدٍ من صحتها، وإما على نظريات جُزئية مُؤكَّدة جيدا، مثل ماهو الأمر في الديموغرافيا وبصفةٍ عامة في جميع القطاعات النظرية المستندة على قاعد رياضية أوإحصائية، إلاّ أنها، لهذا السبب، تُعرضُ عن الطموح إلى أن تكون مُكتَمِلة. وبصفةٍ عامة، فإنَّ أصحاب النظريات الموحَّدة المتساهلة تُجاه التأكّد من الصحة وتُجاه التزييف، هم الذين يفضحون بغَطرسة كبيرة إيديولوجيا خُصومهم. وأريد أن أبذل جهداً لأُفَكِّك بعض تلك الأفخاخَ التي يسهل كثيرا الوقوع فيها.

هناك حجة شائعة تقول بأن الايديولوجيا خطاب سطحيّ يجهل حوافزَهُ الحقيقية. وتغدو هذه الحجة أكثر تأثيراً عندما تتمُّ معارضة الطابع اللاّشعوري لهذه الحوافز الحقيقية بالطابع الواعي للحوافز العمومية أوالرسمية. غير أنه من الأهمية بمكان التّنبُّه إلى أن التعلُّل بالواقع، ولو كان لاشعورياً، ليس في حدّ ذاته ضمانة للعلمية. إن تغيير الصّعيد من الوَهْمي إلى الحقيقي، ومنَ الواعي إلى اللاّواعي، له قدرةٌ تفسيرية كبيرة في حدّ ذاته. لكن هذه القوة التّفسيرية نفسها هي التي تُشكِّل شَركاً إبستمولوجياً حقيقياً؛ إذْ أن تغيير الصعيد يُعطي دفعةً واحدة إرضاء كبيراً من الجانب العقلي يحملنا على الاعتقاد بأنَّ فَتْح حقل اللاّوَعْي ونَقْل الخطاب التفسريّ إلى هذا الحقل يُكوِّنان في حدٍّ ذاتهما وبما هما عليه، عملةً علمية.

ما يُرسّخُ هذه السذاجة الابستمولوجية، هو الاعتقاد بأنّنا، إذْ ننقُل التفسير من صعيد الترشيدات الواعية إلى صعيد الحقيقة اللاّواعية، نكونُ قد اختَزلنا عامل الذاتية في التفسير. وبالفعل، إذا ما قارنّا ماركسية ألتوسير بسوسيولوجية ماكْس ڤيبر، فسنجد أن التفسير

بحوافز ذاتية للفاعلين الاجتماعيين قد عُوِّض بتأمل المجموعات البنيوية التي أبْعدتْ عنها الذاتية. غير أن إبْعادَ الذاتية هذا عن الفاعلين التاريخيين، لا يضمن بأيّ حال أن يتمكّن السُّوسيولوجيُّ الذي يُمارس العِلم من أن يبلُغَ هو نفسه بدون ذات. وهنا ينتسخ ما أسميه الشَرك الإبستمولوجي. نتيجة لخَلْطٍ دلالي هو سفسطائية حقيقية، فإن التفسير بواسطة البنيات وليس بواسطة الذاتيات، يُعبِّر بمثابة خطاب لا يمكن أن يصدُر عن أي ذات خصوصية.وفي نفس الآن، تضعف اليقظة المتعلقة بالتأكُّد من الصحة وبالتزييف. ويكون الشَرك من الخطورة لدرجة أنَّ الرضَى المحصَّل عليه في مجال الترشيد والعقْلنة يغدو بمثابة عائقٍ وبمثابة قناع بالنسبة إلى مُقْتَضَى التأكُّد من الصحة. وهنا بالضبط نجد ما تفضحه النظرية باعتباره إيديولوجيا: إنها عقلنة تحجب الواقع.

لقد اتُّبعتْ تاكتيكات مختلفة لإخفاء الضّعف الإبستمولوجى لهذا الموقف؛ ولن أذكر منها سوى اثنيْن:

من جهة، كان هناك سعي، من خلال تَقْوية الجهاز الشكلي، إلى تَعويضٍ عن خطإ التأكُّد التجريبي. لكن هذه أيضا طريقة لتعزيز المقياس التفسيري على حساب المقياس التأكُّدي. أكثر من ذلك، سأميل إلى الاعتقاد بأنّ رفضا على الصعيد الشكلاني لفكرٍ فاضح للأوهام مثل فكر ماركس، يجعله يَفْقد أفضَل مزاياهُ. أليس مأخذه الأساسي على الفكر الاقتصادي المعاصر هو بالضبط، كونه يختزل نفسه إلى إدراك "نماذج مُتَخفِّفة من أي كثافة حقيقية؟[٣].

من جهة ثانية، حاول البعض الحصول، من خلال تعزيز مُتبادَل لفُروعٍ نقدية كثيرة، على تعويض عن القُصورات الابستمولوجية لكل واحد من تلك الفروع؛ وهكذا شاهدنا نوعاً من التقاطع والتلاقي بين النظرية الاجتماعية للإيديولوجيات وبين التحليل النفسي. ويأخذ هذا التقاطع مظْهرَ قَلب للعبارة حيث يُفترض أن ما يُحتجّ به في فرعٍ علمي ويكون سيء التأكُّد، فإنه سيحظى بتأكُّد أفضل في لافرع الآخر. وبقدر ما يبدو لي هذا التقاطع مُفيدا وحاسماً في المنظور غير الوضعي الذي سأستحضره فيما بعد، بقدر ما تكون تأثيراته سالبةً في نظر مقاييس التفسير والتزييف المذكورة لحدِّ الآن. بل هناك ما يُغريني بالقول بأن ما نَربَحه من جانب نخسره في الجانب الآخر.

فعلاً، إن الثمن المدفوع للتّعزيز المتبادل للسلطة التفسيرية للنّظريتين هو إضعاف تناسبي لـ"خصائص الدقّة والبَتّ" [٤] في وصف الأحداث القادرة على أن تحسم بين فرضيات متصارعة.

يتبيَّن من هذه المرحلة للنقاش، أنه لِفَضْح مواقف معبِّرة إيديولوجية، فإن النظرية

الاجتماعية بعيدة عن امتلاك السلطة التي أتاحت لعلم الفلك أن يتميَّز تماماً عن التنجيم، وللكيمياء أن تتميَّز عن الخَيمياء.

إلاّ أن النقاش، مع ذلك، لم يُقْفَل، إذ يمكن، فعلا، أن نعترض على التَّدليل السابق بكَوْنه فرض على النظرية الاجتماعية مقاييس لا تُناسبها، وبأنه ظلَّ هو نفسه حبيسَ تصورُّ وضعتي للعلوم الاجتماعية. أنا مُوافق على هذا الاعتراض ومستعدٌّ للبحث عن مقاييس علمية أخرى للنظرية الاجتماعية، غير القدرة التفسيرية المرفقَة باختبار التزييف. لكن يجب، عندئذ، أن نكون واعينَ جيِّدا لما نفعله. ذلك أن التخلّي عن المقاييس الوضعية يؤول بحكم الواقع، إلى التخلّي عن تصورُّ فاصلٍ للعلاقة بين علم وإيديولوجيا. لا يمكن أن نلعب وأنْ نربح على الجدوليْن معاً. إنه لا يمكن التخلّي عن النموذج الوضعي للعلم لكي نُعطي معنى مقبولاً لفكرة النظرية الاجتماعية، وفي الوقت نفسه نحافظ على الربح المحصَّل عليه من هذا النموذج لوَضع قطيعة إبستمولوجية حقيقية بين العلم والايديولوجيا. وللأسف، فإن هذا ما يحدث، غالباً، في الخطابات المعاصرة عن الايديولوجيا.

لنحاول، إذن، استكشاف هذه الطريق الثانية، تاركين للقسم الثالث من الدراسة، مسألة معرفة أي علاقة جديدة تظهر بين علم وإيديولوجيا بمجرد ما نتخطى المقاييس الوضعية للنظرية الاجتماعية.

إن المعنى الثاني الذي يمكن أن نُعطيَه لكلمة "علم" في علاقتها بالإيديولوجيا هو معنى نقد. وهذه التسمية مُطابقة لطلب هيغيليي اليسار الذين، بتحويلهم لمصطلح النقد الكانطي، ألحّوا على نقْد يكون حقيقةً نقداً. ولم يتردَّد ماركس، حتى في المرحلة التي تقع اليوم ضمن ما بعد القطيعة الابستمولوجية لسنوات ١٨٤٧، من أن يضع عنوانا إضافيا لكتابه *الرأسمال*: "نقدُ الاقتصاد السياسي".

السؤال الذي يُطرح، إذن، هو الآتي: هل تستطيع النظرية الاجتماعية بوصفها نقداً، أن تبلغ وضعاً اعتبارياً غير إيديولوجي كُلّيةً، وفق مقاييسها الخاصة للإيديولوجيا؟

أرى ثلاث صعوبات سأتوقَّف بالخصوص عند الثالثة لأن على معالجتها يتوقَّف إمكان إعطاء وضع اعتباريّ مقبول لجَدلية علم–إيديولوجيا..

الصعوبة الأولى هي التالية: بإعطائنا للنقد وضعا اعتباريا لعلم مُناضل، كيف نتجنب تسليمه للظواهر المرضية تقريبا والتي يفضحها الخصم؟ وعندما أتحدث عن علم مُناضل فإنني أفكر خاصةً في التأويل اللّينيني للماركسية والذي استأنَفَه بقوة ألتوسير في محاولته عن

"لينين والفلسفة". وفي هذه المحاولة يدافع الكاتب عن أطروحتيْن مترابطتين: من جهة، تُمثّل الماركسية القطيعة الثالثة الكبرى الجذرية في تاريخ الفكر، اعتباراً إلى أن الأولى هي ميلاد الهندسة على يد أُقليدس، والثانية هي ظهور الفيزياء الرياضية مع جاليلي؛ وبنفس الطريقة يُدشّن ماركس اقتطاع قارةٍ جديدة اسمها تاريخ. ليَكُنْ، ولو أن للتاريخ كمعرفةٍ ومعرفة للذات أجدادا آخرين. لكن ليس هذا هو وجْه الصعوبة: بل هي التطلّع المُتزامن إلى استخراج ما كان يسميه لينين بخطّ الحزب من بين هذا العلم والعلم البورجوازي، وإلى تصوُّر علم مُناضل، نصير بالمعنى القويّ للكلمة. هنا يكمنُ خطرُ أن يتحوّل العلم الماركسي إلى إيديولوجيا بحسب مقاييسها الخاصة. في هذا الصّدد، يؤكد مصير الماركسية اللاّحق المخاوف الأكثر عتامة. هكذا فإن التحليل وفق الطبقات الاجتماعية، لكي لا نذكر مثالاً آخر، وبخاصةٍ الأطروحة القائلة بوجود طبقتيْن اثنتيْن أساساً، بعد أن كانت فرضية عمل جدّ خصبة، قد أصبحت عقيدة تَحول دون النظر بعيْنٍ جديدة إلى التصنيفات الاجتماعية المستجدّةُ في المجتمعات الصناعية المتقدّمة، أو تكوين الطبقات، بمعنى جديد للكلمة، داخل المجتمعات الاشتراكية حتى لا نقول شيئا عن الظاهرات الوطنية التي تستعصي على التحليل وفق مصطلحات الطبقات.

أخطرُ من هذا العمى أمام الواقع، هناك ترسيم المذهب بواسطة الحزب والذي يُثير ظاهرةً أخرى مُخيفة للأدلجة: مثْلما أن الدين مُتَّهم بكونه برَّر حُكْمَ الطبقة المسيْطرة، فإن الماركسية تشتغل كنسقٍ لتبرير سلطة الحزْب بوصفه طليعةً للطبقة العاملة وتبرير سلطة الجماعة القيادية داخل الحزب. وهذه الوظيفة التبريرية تُجاه سلطة فئة مسيْطرة، تُفسِّر أن جُمود الماركسية يقدم المثَل الأكثر بروزا عن الايديولوجيا في الأزمنة الحديثة. والمفارقة هي أن الماركسية بعد ماركس، هي أفضل مثل يُضرب عن مفهومها الخاص للإيديولوجيا باعتبارها تعبيراً ثانياً عن العلاقة بالواقع وعن إخفاء هذه العلاقة. وفي هذه اللحظة بالذات، لن يكون بغَيْر فائدة التذكير بأن نابليون هو الذي جعل من كلمة إيديولوجيا وإيديولوجيا المحتَرمَة، كلمةً للخصومة الجدالية والسخرية.

لا تعني هذه الملاحظات القاسية أن الماركسية مُزيّفة. إنها تعني، على العكس، أن الوظيفَة النقدية للماركسية لا يمكن أن تكون مُحرِّرة ومُتجلّية إلاّ إذا فُصِل استعمال كتابات ماركس فصلاً تامّاً عن ممارسة الحكم، وعن السلطة وعن الأحكام الأورثوذوكسية؛ وإلاّ إذا أُخضعتْ تحليلاتها لاختبارِ تطبيق مُباشر على الاقتصاد الحديث مثل ما أنجز ذلك ماركس بالنسبة لاقتصاد منتصف القرن التاسع عشر؛ وأخيراً، إلاّ إذا صارت الماركسية من جديد أداةً عمل من

بين أدوات أخرى؛ وباختصار، إلاّ إذا التحق "رأسمال" ماركس بكتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت" الذي يقول عنه صاحبه بأنّه كان "كتاباً موجهاً للاأحد ولكلّ فرد".

والصعوبة الثانية تخصّ الصعوبات التي تعترض تفسيرَ تكوُّن الإيديولوجيات بمصطلحات غير إيديولوجية. أريد أن ألحّ على ملاحظة سابقة تُركتْ معلّقة، وتتصل بالدّور الوسيط الذي تُمارسه المفاهيمُ الهيغلية والفيورباخية على المَفْهَمة الماركسية. صحيح أن ماركس يُضيف إلى النقد الفيورباخي، لكنّه يظلُّ في دائرة نُفوذه بمجرد ما يتحدّث عن الإيديولوجيا. إنّه يتحتّم، أولاً، أن نفهم مجموع الفلسفة الألمانية بوصفها تعليقا على الدين، والدين بوصفه قلبا للعلاقة بين الأرض والسماء، لكي يمكن للنّقد بدوره أن يقدّم نفسه على أنه قَلب للقلب. غير أن اللافتَ هو أن ماركس وجد صعوبةً كبيرة في أن يفكر في هذه العلاقة بغير الاستعارات: استعارة قلب صورة شبكة العينْ، واستعارة الرأس والرجليْن، والأرض والسماء، واستعارة الانعكاس والصدى، واستعارة التصعيد (sublimation). بالمعنى الكيميائي للكلمة، أي تبخُّر جسم صلب في مُترسّبٍ أثيري؛ واستعارة التحديق في السُّحب... وكما لاحظتْ ساره كوفمان في محاولة[٥] مطبوعة بتأثير الفيلسوف دريدا، فإن هذه الاستعارات تبقى عالقةً داخل صُورٍ مرآوية، وداخل نَسق للتّعارضات: نظرية-تطبيق، واقع-مُتخيَّل، ضوء-عتمة، وهي تعارضات تُؤكّد الانتماء الميتافيزيقي لمفهوم إيديولوجيا بوصفها قلبا للقلب. هناك من يقول بأنه بعد القطيعة الابستمولوجية لن يُفكر أبدا في الايديولوجيا إيديولوجيا؟ إن نص "الرأسمال" عن صنميّة البضاعة لا يترك أملا يُدعم هذا الاتجاه. فالشكل الاستشباحي الذي ترتديه علاقةُ قيمة منتوجات العمل وهي تصير بضاعةً، يظلُّ لغزاً يرتكز على الوهم الديني بدلا من أن يفسره، على الأقل في شكلٍ مُشابه. وأخيرا، فإن الدين -وهو الشكل الأم للإيديولوجيا- يُقدم أكثر من التشابه، إنه يظلُّ هو "سرّ" البضاعة نفسها. وكما قالت ساره كوفمان فإن صنمية البضاعة ليست هي "انعكاس العلائق الواقعية بل هي انعكاس عالم محول ومسحور. انعكاس لانعكاس، واستيهام لاستيهام"[٦]. إن هذا الفشل في تفكير غير استعاريّ عن إنتاج الوهم، يُقدم لنا بالمقلوب -نحن في زمن انقلابات القلب!- الصعوبة التي طالما أبرزها أرسطو عن التفكير في المشاركة عند أفلاطون. كان يقول عن المشاركة بأنها لم تكن سوى استعارة وخطاب فارغ. وهنا، نجد أن المشاركة تشتغل بالمقلوب فلا تنطلق من الفكرة إلى ظلّها، بل من الشيء إلى انعكاسه. إلاّ أنها هي نفس الصعوبة.

ويمكن توضيح سبب الفشل من خلال تحليلنا الأول. فإذا كان صحيحا أن الصور التي تقدمها فئة اجتماعية عن نفسها هي تأويلات تنتمي مباشرة إلى تكوين الرابطة الاجتماعية، أو بعبارة أخرى، إذا كانت الرابطة الاجتماعية هي نفسها رمزية، فإنه من غير المجدي إطلاقا أن نحاول أن نشتق الصور من شيء سابق قد يكون هو الواقع أو النشاط الواقعي، أو سيرورة الحياة الحقيقية، التي ستكون لها انعكاسات وأصداء بكيفية ثانوية. إن خطابا غير إيديولوجي عن الايديولوجي، سيصطدم، هنا، باستحالة الوصول إلى واقع اجتماعي سابق [في وجوده] للترميز. وهذه الصعوبة تجعلني أتشبث بفكرة أنه لا يمكن الانطلاق من ظاهرة القلب لتوضيح الايديولوجيا؛ لكن يجب فهمها على أنها تخصيص لظاهرة أكثر جوهرية وتتمثل في تمثيل الرابطة الاجتماعية فور انتهاء تكوينها الرمزي. والتنكُّر هو فترة تالية للتُرميز. من هنا يأتي، في نظري، فشلُ كلِّ محاولة لتعريف الحقيقة الاجتماعية على أنها أولا، شفافة ثم مُعتمة، ويمكن الإمساكُ بها في شفافيتها الأصلية بعيداً عن الانعكاس المؤَمْثِل. ما يبدو لي أنه أكثر خصوبةً، عند ماركس، هي فكرة أن الشفافية ليست وراءنا، في الأصل، بل هي أمامنا عند نهاية سيرورة تاريخية لعلها لانهائية. لكن عندئذ يجب التوفُّر على الشجاعة لاستخلاص أن الفصل بين العلم والايديولوجيا هو نفسه فكرة قُصْوى تُمثل الحدّ الأقصى لعمل داخلي يُنجز الفصل، وأننا لا نتوفر، راهنا، على موضوعة غير إيديولوجية عن تكوُّن الايديولوجيا.

على أن الصعوبة الأكثر جوهرية لم نقُلْها بعد؛ إنها تتمثل في استحالة مُمارسة نقدٍ يكون جذريا بإطلاق. ذلك أن وعياً نقدياً بكيفية جذرية يتحتّم أن يُستخلص، في الواقع، من تفكير شامل.

وأستسمحكم في أن أُحلل بعناية هذه الحجة التي لا تتعلّق بأعمال العلوم الاجتماعية غير المتطلّعة أن تصوغ نفسها في نظرية شاملة، وإنما تنصبُّ على كل نظرية اجتماعية لها تطلُّع شُمولي، بما في ذلك الماركسية.

لتشييد حجُتي، دعوني أمحص نموذجي التفسير اللذين يُميز بينهما جان لادريير في نصّ منهجيّ هامّ أعيد نشرُه في كتاب "تمفصُل المعنى"(٧)، واللذين سنجدهما بسهولة فاعليْن عبر النمطيْن الأساسييْن للتفسير المعاصر للماركسية نفسها. وأريد أن أبيّن بأن مسلّمة تفكير شامل ليستْ أقلّ حتمية داخل نموذج من ماهي عليه في نموذج آخر. يقول جان لادريير: "يمكن أن نقترح نموذجيْن للتفسير: التفسير بمصطلحات المشاريع، والتفسير بمصطلحات الأنساق"(ص. ٤٢). لنمحص النموذج الأول. نجد أنه تندرج ضمنه سوسيولوجيا ماكس ڤيبر

التفهُّمية،وأيضنا الماركسية بحسب غرامشي، ولوكاش، وإرنست بلوخ، وگولدمان. غير أن هذا النموذج يضفي صعوبة كبيرة على موقف "الحياد الخلاقي" الذي يطالب به ڤيبر[٨]. ذلك أن التفسير بمصطلحات المشاريع هو بالضرورة تفسير يتورط فيه المنظر نفسه، وإذن يقتضي منه أن يوضح موقفه الخاص ومشروعه الخاص بترابط مع موقفه الخاص. وهنا تتدخل المسلَّمة المسكوت عنها للتفكير الشامل.

هل ينجو النموذج التفسيري الثاني من هذه المسلَّمة الممكنة؟ قد يبدو ذلك لأول وهلة: فما دام لا يسعى إلى تفسير الفعل بمصطلحات المشاريع، فإنه غير مُلزم بأن يوضح تمامًا طبيعة المشروع، أي أن يقوم بتفكير شامل. لكن تورُّط العالم عن طريق أداته التأويلية ليس أقلُ حتمية في مثل هذا التفسير إذا أراد أن يكون شاملاً. وتتمثل النقطة النقدية لنظرية الأنساق -كما أوضح لادريير في بقية محاولته- في ضرورة تشييد نظريةٍ لتطوُّر الأنساق. إلاّ أنه يلاحظ: "في هذا العمل، سنكون مَقُودين إما إلى أن نستوحيَ النظريات الخاصة بالأنساق الفيزيائية أو البيولوجية (مثلا، أن نستخدم نموذجا سِبِرنطيقياً)، وإما أن نعتمد على نظريات لها طابع فلسفي (وإذن، غير علمي) مثل الاعتماد على فلسفة من النمط الجدَلي"(ص. ٤٢). إلاّ أنه في هذا الطريق وفي الطريق الآخر، يستجيبُ مقتضى الاكتمال لمقتضى التفكير الشامل؛ إذ أن فلسفة كاملة مستتبعة ضمنيا "وبحسبها توجد، فعلا، في كل لحظة وجهة نظر للشمولية يمكن على ضوئها أن تُوضَّح وجهة النظر هذه وأن توصف في خطابٍ مُلائم". ويختم لادريير "من جديد، نحن مضطرون إلى أن نستحضر خطابا من نمط آخر"(ص. ٤٣).

هكذا فإن التفسير بمصطلحات الأنساق لا يلقى قبولا أفضل من التفسير بمصطلحات المشاريع. فهذا الأخير لم يستطع أن يُخلص التاريخ من كل شرطٍ إيديولوجي إلاّ بافتراضه، ضمنيا، أننا نستطيع إنجاز تفكير شامل. ويفترض التفسير بمصطلحات الأنساق، هو أيضا، ولو أن ذلك يتمُّ بطريقة مختلفة، أن العالم يمكنه الوصول إلى وجهة نظر محدَّدة بوصفها قادرة على التعبير عن الشمولية. وهذا ما يساوي التفكير الشامل في الفرضية الأخرى.

هذا هو السبب الأساسي الذي يجعل النظرية الاجتماعية عاجزة عن أن تتخلص تماما من الشرط الايديولوجي: إنها لا تستطيع لا أن تُنجز التفكير الشامل، ولا أن تصل إلى وجهة نظر قادرة على أن تُعبر عن الشمولية التي تُخلصها من الوساطة الايديولوجية التي يخضع لها بقيةُ أعضاء الفئة الاجتماعية.

III. جدلية العلم والايديولوجيا

إن المسألة التي أسميتها في مدخل هذه الدراسة "مسألة الثقة"، ستُطرح منذ الآ ن بهذه الكلمات: ماذا يمكن أن نفعل بالتعارض -المفكَّر فيه سيئا وربما هو غير قابل للتفكير- القائم بين العلم والايديولوجيات؟

هل يجب أن نُعرض عنه بكل بساطة؟ أعترف أنني كثيرا ما كدت أن أتخذ هذا الرأي وأنا أفكر في هذا السؤال المُصْدِع. ومع ذلك فأنا لا أعتقد هذا الرأي، إذا لم نشأ أن نخسر الربح الذي ينطوي عليه هذا التوتُّر غير القابل لأن يُختزل لا إلى إطروحة نقيض لكلٍّ راحة، ولا إلى خلط مخرِّب للأجناس.

غير أنه قد يكون ضروريا الاقتراب من نقطة عدم التمييز داخل مقاربة يمكن أن ترشح عنها قيمةٌ استشفائية كبيرة. هذا، على الأقل، هو الربح الذي جنيتُه من إعادة قراءة الكتاب الذي أصبح قديما ومنسيا بغير حقّ، على الأقل فوق القارة الأوربية، وهو كتاب كارل مانهايم الذي كُتب بالألمانية سنة ١٩٢٩، ويحمل عنوان "*الايديولوجيا الاتوبيا*"[٩]. فضيلة هذا الكتاب، أنه استخلص جميع النتائج من اكتشاف الطابع *المتواتر* للاتهام بالإيديولوجيا، وأنه تحمَّل حتى النهاية ردَّة الفعل ومُطاولة الايديولوجيا للموقف الخاص لأي واحد يتصدّى لأن يطبِّق على الآخر النقدَ الايديولوجي.

يُقرُّ كارل مانهايم للماركسية باكتشافها كون الايديولوجيا ليست غلطةً محلية يمكن تفسيرها نفسياً، بل هي بنيةُ تفكير معزُوَّة إلى جماعة، أو طبقة، أو أمة. إلاَّ أنه يأخذ على الماركسية، بعد ذلك، أنها توقَّفت عند منتصف الطريق، ولم تُطبِّق على نفسها مُناورة سوء النيَّة والشكّ. وحسب مانهايم، فإنه لم يَعُد في مقدور الماركسية أن تُوقف سلسلة ردود الفعل بسبب الظاهرة الأساسية لتفتُّت الوحدة الثقافية والروحية التي تجعل كل خطاب في تحارُبٍ مع أي خطاب آخر. لكن، ما الذي يحدث عندما ننتقل من شكٍّ محدود إلى شكّ مُعمَّم؟ يجيبُ مانهايم: نكون قد انتقلنا من علمٍ مناضل (مُحارب) إلى علمٍ مُسالم (إلى سوسيولوجيا المعرفة التي أسسها طرويلتش Troeltsch، وماكس ڤيبر، وماكس شيلر). ما كان سلاحاً في يد البروليتاريا، يغدو منهجاً للبحث مستهدفا تجلية التكييف الاجتماعي لكلّ فكر.

نورد، الآن، الطريقة التي يُعمم بها كارل مانهايم مفهوم إيديولوجيا. بالنسبة له، تتحدّد الايديولوجيات، أساساً، بعدم توافُقِها وبتنافُرها تُجاه الحقيقة الاجتماعية. إنها لا تختلف عن الإتوبيات إلاَّ بملامح ثانوية. والايديولوجيات، بالأحرى، تُلقَّن من لدُنِ الطبقة القيادية، بينما

الطبقات الأقل امتيازاً هي التي تفضحها وتُشهِّر بها. والإتوبيات تحملها، بالأحرى، الطبقاتُ الصاعدة، والايديولوجيات تنظر إلى الوراء بينما تنظر الإتوبيات إلى الأمام. والإيديولوجيات تتلاءم مع الواقع الذي تُبرّره وتُخْفيه، بينما الإتوبيات تُهاجم مجابهةً الواقع وتعمل على تفجيره. لاشك أن هذه التعارضات بين إتوبيا وإيديولوجيا هي ضخمة، لكنها لا تكون أبدا حاسمةً وشاملة، مثل ما نجد عند ماركس نفسه الذي يُدرج الاشتراكيات الطوباوية ضمن الاستيهامات الايديولوجية. فضلا عن ذلك، فأن التاريخ اللاحق وحده الذي يُقرر إذا ما كانت إتوبيا ما، هي على ما تدّعيه، أي رؤية جديدة قادرة على تغيير مجرى التاريخ. لكن بالأخص، لا يستطيع التعارض بين إتوبيا وإيديولوجيا أن يكون تعارضاً شاملاً؛ فكل منهما يصدر عن خلفيةٍ مشتركة من عدم التوافُق (بسبب التأخر أو التقدم) مع مفهوم الواقع الذي لا يتكشّف هو نفسه إلاّ داخل الممارسة الفعلية. ولا يكون الفعل مُمكناً إلا إذا كان مثل هذا التباعد لا يحول دون التكيُّف المستمر للإنسان مع واقع مُتدفِّق باستمرار.

لنقبل، كفرضيةٍ للعمل، هذا المفهوم المعمَّم للإيديولوجيا المزاوج بطريقة جدّ معقدة مع مفهوم إتوبيا الذي يغدو، تارةً، واحدةً من أنواعه، وتارةً نوعا مضاداً.

والسؤال الذي أطرحه، وهو سؤال يعذبني، هو الآتي: من أيّ موضع يتكلم باحثٌ مّا في نظرية الايديولوجيا المعمَّمة؟ يجب الاعتراف بأن ذلك الموضع لا يوجد. وهو يوجد بكيفية أقل عندما يتعلق الأمر بنظرية محدودة للإيديولوجيا حيث يكون الآخر وحده داخل الايديولوجيا. لكن في هذه المرة، يعرف العالِمُ أنه أيضا مأخوذ في شرك الايديولوجيا. وبهذا الصدد، فأن مناقشةَ مانهايمْ لنفسه نموذجية بصدقها الثقافي الذي لا تحدده حدود. ذلك أن مانهايم يعرف أن تطلع ڤيبر إلى سوسيولوجيا محايدة خِلاقِيا، هو تطلع خاطئ. إنه مجرد مرحلة ولو كانت مرحلة ضرورية. يقول مانهايم: "المطلوب هو استعداد دائم للاعتراف بأن كلَّ وجهةِ نظر هي خاصّة بموقف معيّن، وبأنه من الضروري البحث، تحليليا، عن ما يكوّن هذه الخُصوصية. إن اعترافاً واضحاً وصريحاً بالمسلّمات الميتافيرقية الضمنية التي تجعل المعرفة مُمكنة، سيخدم توضيح ابحث وتقدمه أكثر من النكران اللفظي لوجود تلك المسلمات والمصحوب بإعادة إدخالها، خلسةً، من الباب الخلفي"(ص. ٨٠). غير أننا إذا بقينا عند هذا المستوى فأننا سننقلب إلى النسبية والتاريخانية التامتين، وبذلك سيُخنق البحث: ذلك -كما لاحظ مانهايم- أن مَنْ ليس له مسلمات لا يطرح أسئلةً؛ والذي لا يطرح أسئلة لا يستطيع أن يصوغ فرضياتٍ ومن ثمَّ فإنه يكفّ عن أن يبحث عن شيء. وهذا الأمر ينطبق على الباحث مثلما ينطبق على

المجتمعات نفسها: فالايديولوجيات هي تباعدات وتنافرات قياساً إلى مجرى الأشياء الحقيقي. لكن موت الايديولوجيات سيؤدي إلى أعقم التوضيحات: ذلك أن فئة اجتماعية بدون إيديولوجيات ولا إتوبيا ستكون بدون مشروع وبدون مسافة تُباعدها عن نفسها، وبدون تمثيل لذاتها. ستكون مجتمعا بدون مشروع شامل، مستسلما لتاريخ متشَظٍّ بأحداث كلها متساوية، وإذن لا تحمل دلالة.

لكن، عندئذ، ماذا نفعل بالمسلمات ونحن نعلم أن كل شيء نسبي؟ كيف نتخذ قراراً لا يكون ضربةَ نردٍ، وفرضاً منطقيا، وحركة إيمانية خالصة؟

لقد قلت بأن كارل مانهايم يُصارع هذه الصعوبة بشجاعة فكر نموذجي. إنه يحاول بأي ثمن يميِّز بين العلائقية وبين النسبوية. لكن بأي ثمن؟ مقابل مقتضى مستحيل:أن يضع جميع الايديولوجيات الجزئية داخل رؤية شاملة تعيِّن لها دلالة نسبية. وعلى هذا النحو يتم الانتقال من تصور غير تقييمي، مجرد متفرج، إلى تصور تقييمي يتحمل مخاطرَ أن يقول هذه الايديولوجيا موافقة وتلك غير موافقة. وها نحن مرة أخرى نعاد إلى استحالة طلب معرفة شاملة: يقول مانهايم "أن نعطي للإنسان الحديث رؤية مراجعة لسيرورة تاريخية شاملة"(ص. ٦٩). وهكذا فإن هيغلية خجلة هي التي تميز بين العلائقية والنسبوية. يقول مانهايم "إنها مهمة اكتشاف -عبر تغيُّر المعايير والأشكال والمؤسسات- نسيٍّ علينا أن نفهم وحدته ودلالته"(ص. ٨٢). ويضيف فيما بعد: "أن نكتشف داخل مجموع المركَّب التاريخي: دور ودلالة ومعنى كل عنصر مكون ثانوي"(ص. ٨٣)(...) "ومع هذا النموذج للمقاربة السوسيولوجية التاريخية نتطابق نحن أنفسنا في تحليلاتنا"(ص. ٨٣).

ذلك هو ما يتحتم دفعه لكي يتمكن الباحثُ من تجنُّب الارتيابية والتهكُّم، ويقيم الحاضر ليجسر على القول: مثل هذه الأفكار هي صالحة في موقف معيَّن، ومثل أفكار أخرى هي عائق أمام الوعي والتغيير. لكن، لتدبير هذا المقياس المتعلق بالتلاؤم مع موقف معين، يجب على المفكر أن يكون قد أنهى علمه. وبالفعل، للمقارنة بين الالتواءات والواقع، تتوجب معرفةُ الواقع الاجتماعي الشامل. إلاَّ أنه بالضبط عند نهاية السيرورة يتحدد المعنى نفسه للواقع: "إن محاولة تجنُّب الالتواء الايديولوجي والإتوبي، هو في التحليل الأخير الشروع في البحث عن الواقع"(ص. ٨٧). ها نحن من جديد في دولاب المغزَل، مثلما هو الأمر مع ماركس الذي كان يقول بأن الواقع الذي نُعارضه بدءً بالوهم الايديولوجي لن يُعرف إلاَّ في النهاية عندما تتلاشى الايديولوجيات عمليا. هنا أيضا يكون كل شيء دائريا. يقول مانهايم: "وحده من

هوواعٍ تماما بالأهميـة المحدودة لكل وجهة نظر يكون على طريق الفهم الذي يبحث عنه الجميع"(ص. ٩٣). لكن عكس هذا الكلام ليس أقل إرغاما: "تستتبع النظرةُ الشاملة، في آن، التمثُّل ومُجاوزة حدود وجهات النظر الخاصة"(ص. ٩٤).

على هذا النحو، اختار كارل مانهايم الالتزام اللانهائي بأن يهزم التاريخانية من خلال إفراطاتها الخاصة وذلك بأن يقودها من تاريخانية جزئية إلى أخرى شاملة. وفي هذاالصدد، ليس خاليا من الدلالة كون مانهايم قد اهتم في الوقت نفسه بالمسألة الاجتماعية للأنتلجينسيا. ذلك أن تركيب وجهات النظر يفترض حاملا اجتماعيا لا يمكن أن يكون طبقة متوسطة، بل فئة هي بدون *طبقة* نسبيا، وغير متموضعة بطريقة جدّ محدّدة داخل النظام الاجتماعي.وهذه هي الأنتلجينسيا بلا رابطة، نسبيا، التي يتحدث عنها ألفريد ڤيبر (Freischwebende Intelligenz). وبهذا الشكل تعتمد نظرية الايديولوجيا نفسها على طوباوية "فكر متنورة كلية من الناحية السوسيولوجية"(ص. ١٧٥).

يجب أن نعترف بأن مهمة إنجاز تركيب شامل هي مهمة مستحيلة.

هل عُدنا من جديد،بدون أي تقدم في الفكر، إلى نقد التفكير الشامل؟ أم أننا نخرج فقط مهزومين من هذا الصراع المضني ضد الشروط الايديولوجية لأيّ وجهة نظر؟ وهل يتحتم علينا التخلّي عن إصدار أي حكم بالحقيقة على الايديولوجيا؟ لا أظنُّ ذلك.

. لقد سبق أن قلت بأنني أتخذُ موقف كارل مانهايم فيما يخصُّ بنقطة التقهقُر التي انطلاقا منها يمكن رؤية اتجاه حلٍّ قابل للحياة.

ويبدو لي أن شروط الحلّ موجودة داخل خِطاب له طابَع هيرمينو*طيقي* عن شروطِ كلِّ فهم ذي طابع *تاريخي*. وأنا هنا ألتقي، من خلال لفَّةٍ طويلة استغرقتْها مناقشةٌ حول شروط إمكان معرفةٍ عن الايديولوجيا، مع تحليل أنجزته في دراسة أخرى(١٠). وكنتُ، آنئذٍ، قد تموضَعتُ، مرة أخرى، داخل تفكير من نوع هايدغري، بتوجيه من غادامير، لأنكبَّ على ظاهرة ما قبل المعرفة المركزية والتي تسبق بنيتها الأونطولوجية وتتحكم في جميع الصعوبات الإبستمولوجية المحض التي تُصادفها العلوم الاجتماعية تحت اسم حكم مسبق، أو إيديولوجيا، أو دائرة هيرمينوطيقية. ولهذه الصعوبات الابستمولوجية -المتنوعة والتي لا يمكن اختزال بعضها في البعض- نفس الأصل. إنها تعود إلى البنية نفسها لكائن لا يوجد أبدا في وضعية سيدةٍ لذاتٍ قادرةٍ على أن تضع على مسافة منها مجموع شارطاتها. وفي هذه الدراسة، لم أردْ أن أنساق لسهولة خطاب يستقر دفعة واحدة داخل أونطولوجيا كما قبل الفهم، وذلك لأحكم من فوق،

على حَيْرةِ نظرية الايديولوجيات. آثرتُ الطريق الطويل والصعب لتفكيرٍ من نوعٍ إبستمولوجي في شروط إمكان قيام معرفة عن الايديولوجيا، وبصفة عامّة عن شروط إثبات شرعية خطاب مفسِّرٍ في مجال العلوم الاجتماعية. وعندئذ حاولتُ أن أجد، من الداخل، عبر فشل مشروع التفكير الشامل أو المعرفة الشاملة للاختلافات الايديولوجية، أن أجد ضرورة نمطٍ آخر من الخطاب يكون هو خطاب هيرمينوطيقا الفهم التاريخي.

إنني لن أحلل هنا، من جديد، ذلك الخطاب الآخر؛ وسأكتفي، على سبيل الاستخلاص، ببعض المقترحات الكفيلة بأن تُعطي معنىً مقبولا لزوج علم -إيديولوجيا.

المقترح الأول: إن كل معرفة متوخية للموضوعية حول موقعها داخل المجتمع وداخل *طبقة* اجتماعية وتقاليد ثقافية وتاريخ، هي معرفة مسبوقة بعلاقة *انتماء* لن نستطيع أبدا أن نفكر فيها برمتها. قبل كل مسافة نقدية، نحن ننتمي إلى تاريخ وإلى طبقة، وأمة، وثقافة، وإلى تقليد أو عدّة تقاليد. وبتحمُّلنا لمسؤولية هذا الإنتماء الذي يسبقنا ويحملنا، نضطلع بأول دور للإيدويولوجيا وهو ذلك الذي وصفناه على أنه وظيفة وسيطٍ للصورة وتمثيلِ الذات. وعن طريق الوظيفة الإدماجية للإيديولوجيات، نُساهم أيضا في وظائف الايديولوجيا الأخرى، أعني وظيفتي التبرير والالتواء. إلا أننا نعرف الآن، أن الشرط الأنطولوجي لما قبل الفهم يبعد تماما التفكير الشامل الذي يُتيح لنا الشرط المساعد على المعرفة غير الايديولوجية.

المقترح الثاني: إذا كانت *المعرفة المتوخية للموضوعية* هي دائما تاليةٌ لعلاقة الانتماء، فإنها تستطيع مع ذلك، أن تجعل نفسها في *استقلال نسبي*. وبالفعل، فإن اللحظة النقدية تكون هي المعرفة الممكنة بكيفية أساسية نتيجةً لعامل *المباعدة* الذي ينتمي إلى علاقة التاريخية. وهذه التّيمة لم يوضحها هايدغر نفسه الذي يؤشر على مكانها من خلال قعر المرآة عندما يُصرح: "تحتوي الدائرة المميّزة للفهم(...) داخلها على إمكانية أصيلة للمعرفة الأكثر أصلية. ولا نستطيع الإمساك بها بكيفية صحيحة إلاّ إذا حدُّد التوضيح لنفسه كمهمّة أولى دائمة وأخيرة ألاّ ينقادَ إلى أن يفرض على نفسه مكتسباته ورؤاه السابقة واستباقاته عن طريق أيّ أفكار مقربة ومعلومات شعبية، بل عليه أن يُثبت تيمتَه العلمية بواسطة توسيع التحليل لتلك الاستباقات من خلال الأشياء ذاتها"(١١). بهذا القول، وُضعتْ في المبدإ ضرورةُ إدخال المحفل النقدي ضمن حركة الصعود نحو بنية ما قبل الفهم ذاتها التي تُكوّننا والتي نحن إياها. هكذا، فإن فصلا نقديا بين ما قبل الفهم والحكم المسبق يصبح مطلوبا من هيرمينوطيقا ما قبل الفهم نفسها هذه التّيمة الّتي أشار إلى بعض ملامحها هايدغر وربما عتم عليها بسبب

حرصه على جذرية مشروعه، هي التي حملها غادامير أبعد قليلا بدون أن يُعطيها، ربما، المدى الذي تستحقه. غير أنه وضع، في نظري، الأصبع على المعضلة الجوهرية للمباعدة التي ليست مجرد مسافة زمنية مثل ماهو الشأن في تأويل النصوص والآثار المنتمية إلى الماضي، وإنما هي وضْع مسافةٍ بكيفية إيجابية. ويبقى على شرط *الوعي المعرَّض لتأثيرات التاريخ* ألاّ يمارس الفهم إلا تحت شرط المسافة والمباعدة. سأحاول، من جانبي، أن أتقدم بعيدا في نفس الاتجاه. إن وساطة النصوص هي، في نظري، ذات قيمة نموذجية نادرة. أن نفهم قولا، معناه أولا أن نجعله معارضا لنا بصفته قولا، والسعي إليه داخل نصِّه مفصولا عن كاتبه. وهذه المباعدة تطبَع بقوة كلَّ قراءة لا تستطيع أن تُقرِّب مادّة النّص إلا داخل المسافة وبواساطتها. وفي رأيي، فإن هذه الهيرمينوطيقا للنصوص التي أحاول التفكير فيها، تشتمل على إشارات ثمينة تتعلّق باستقبالٍ صحيح لنقْد الايديولوجيات. ذلك أن كلَّ مُباعدة هي، كما علَّمنا كارل مانهايمْ، وهو يُعمِّم ماركس، مُباعدةٌ للذات وتباعُد للنَّفس عن ذاتها. وعلى هذا النَّحو، يمكن لنقْد الايديولوجيات، بل ويجب، أن يتمَّ الاضطلاع به داخل عملٍ على الذات نفسها للفَهْم، وهو عمل يستَتْبِع، عضويا، نقدا لأوهام الذات الفاعلة. تلك، إذن، هو مقترحي الثاني: المباعدة، المعارضة جدليا للانتماء، هي شرط إمكانية نقدٍ للإيديولوجيات، لا خارج الهيرمينوطيقا، أو ضدَّها، وإنما داخلها.

المقترح الثالث: إذا استطاع نقد الايديولوجيات أن يتحرر جُزئيا من شرطه الأوَّلي للانغراس داخل الفهم، أي إذا استطاع أن ينتظم في معرفة مُرتاداً بذلك دائرةَ نفوذ ما يُسميه جانْ لادريير بمثابة انتقالٍ إلى النظرية، فإن هذه المعرفة لا يمكن أن تصير شاملة؛ إنها محكوم عليها بأن تظل معرفةً جزئية، شذرية، جزيرية؛ ويكون عدم *اكتمالها* قائما هيرمينوطيقيا داخل الشرط الأصلي الذي لا يُجاوَز والذي يجعل المباعدة نفسها لحظةً للانتماء. إن نسيان هذا الشرط المستعصي تماماً على التخطي، هو سببُ جميع التحيُّرات المستعصية بدورها على التخطّي والتي ترتبط بتكرار الايديولوجيا عبر المعرفة الايديولوجية. ونجد أن نظرية الايديولوجيا تتعرَّض، هنا، لإرغام إبستمولوجي يتمثل في عدم الاكتمال وعدم *التشميل* الذي يعود سببه الهيرمينوطيقي إلى الشرط نفسه للفهم.

على هذا النحو، فيما يخصّني، أشاطر أطروحة هابرماس القائلة بأنّ كلَّ معرفة تبقى محمولة *بمصلحة*، وبأن نظرية نقد الايديولوجيات نفسها محمولة بمصلحة التحرّر، أي مصلحة التّواصل بدون حدود وبدون عائق. لكن يجب الانتباه جيداً إلى أن هذه المصلحة (المنفعة)

تشتغل بوصفها إيديولوجيا أو إتوبيا؛ ونحن لا نعرف أيّهما تشتغل من خلاله المصلحة، مادام التاريخ اللاّحق وحده سيحسم بين التنافرات والخلافات العقيمة وبين التنافرات المبدعة. وليس يجب علينا فقط أن نستحضر الطابع الغائم االايديولوجي أو الطّوباوي للمصلحة التي تحمل نقد الايديولوجيات، بل يجب أيضا وأكثر من قبل، استحضار أن هذه المصلحة هي مرتبطة عضويا بالمصالح الأخرى التي تصفها النظرية في موضع آخر: مصلحة في السيطرة المادية وفي الاستخدام المغرض للأشياء والناس، ومصلحة في التواصل التاريخي يحملها تفهُّمُ الميراث الثقافي، والمصلحة في التحرر، إذن، لا تُؤدي أبدا إلى قطيعة كليَّةٍ داخل نسق المصالح تكون قادرة على أن تُدخل على مستوى المعرفة قطيعة إبستمولوجية صريحة.

ذلك هو، إذن، مقترحي الثالث: نقد الايديولوجيات المحمول بمصلحة نوعية لا يقطع أبدا روابطه مع جوهر الانتماء الذي يسنده.. ونسيان هذه الرابطة الأولية معناه الدخول في وهم نظرية نقدية رُفعت إلى مستوى معرفة مطلقة.

أما مقترحي الرابع والأخير فسيكون مجرد تذكير بالواجب. إنه يتعلق بحسن *استعمال* نقد الايديولوجيات. وينتج من مجموع هذا التأمل، أن نقد الايديولوجيات مهمّة يجب الشروع فيها دوما، إلاّ أننا، بحكم المبدأ،لا يمكن إتمامها. ذلك أن المعرفة هي دائما بصدد أن تنتزع نفسها من الايديولوجيا، إلاّ أن هذه الأخيرة هي التي تبقى دائما الشّبكة وسنَنَ التأويل وبسببها لا يمكن أن نكون مثقفين بدون حبال ولا روابط، بل نَظلُّ محمولين بما يُسميه هيغل "الجوهر الأخلاقي" (Sittlichkeit). أسمّي مقترحي الأخير واجب التأدّب: لأنه لاشيء يلزمنا اليوم أكثر من الإقلاع عن وقاحة النُّقد حتى نتمكّن من أن نَقود بصبرٍ العمل الذي لن يكتمل قط والمتعلق بالمباعدة وباستئناف جوهرنا التاريخي.

الهيرمينوطيقا ونقد الايديولوجيات

إن المناقشة التي نستحضرها ضمن عنوان هذه الدراسة، تتعدى بكثير حدود نقاش حول أساس العلوم الاجتماعية. إنها تضع موضع تساؤل ما سأسميه الاشارة الفلسفية للقاعدة. هل هذه الإشارة هي اعتراف بالشروط التاريخية التي يخضع لها كل فهم بشريّ محكوم بنظام التناهي؟ أم أنها، في نهاية المطاف، إشارة للتحدّي، إشارة نقدية يُلْجأ إليها مُجَدَّدا وتستعمل إلى ما لا نهاية ضد "الوعي الخاطئ" وضد التواءات التواصل البشري الذي تختفي وراءه الممارسة الدائمة للسيطرة والعنف؟

ذلك هو الرهان الفلسفي لمناقشة توحي، أوّل الأمر، بأنها تدور على صعيد إبستمولوجيا العلوم المسماة بعلوم الفكر. ويبدو أن هذا الرهان يعلن عن نفسه من خلال صيغة البديل: إما الوعي الهيرمينوطيقي، وإما الوعي النقدي. لكن، هل الأمر هو حقيقة على هذا النحو؟ أليس البديل نفسه هو ما يجب دحضه؟ وهل هي ممكنةٌ هيرمينوطيقا تنصف نقد الايديولوجيات، أقصد هيرمينوطيقا تظهر ضرورة ذلك النقد من داخل مقتضياتها الخاصة؟ نحن نخمن، منذ الآن، أن الرهان جسيم. ولن نحاول، دفعة واحدة، أن ندفعه إلى مخاطر مصطلحات جد عامة وإلى موقف جد طامح. سنتخذ، بالأحرى، محورا للمرجعية مُناقشةً معاصرةً تمتاز بأنها تقدم المشكلة في شكل بديل. وإذا كان من الواجب تخطي شكل البديل؛ في نهاية الأمر، فإن ذلك لن يتم، على الأقل، ونحن نجهل الصعوبات التي يجب التغلب عليها.

إن طرفي الصراع حول البديل هما: من جهة الهيرمينوطيقا هانس -جورج غادامير، ومن جهة النقد يورغن هابرماس. وقد أصبح ملفّ خصومتهما الجدالية، اليوم، متداولا بين عموم القراء. إنه منشور، جزئيا، في الكتاب الصغير "*الهيرمينوطيقا ونقد الايديولوجيا*" الذي نشره شور كامب (Suhrkump) سنة ١٩٧١. ومن هذا الملف سأستخرج الأفكار القوية المعبرة عن الصراع الذي تتعارض فيه الهيرمينوطيقا مع نظرية نقد الايديولوجيات. سأجعل حجر الأساس في هذا الجدال، تثمين *التقليد* (tradition) في كل من الفلسفتين: تجاه التثمين الايجابي الذي تقدمه الهيرمينوطيقا للتقليد، تطالعنا المقاربة المتشككة من جانب نظرية الايديولوجيات التي لا تريد أن ترى فيه سوى التعبير الملتوي منهجيا للتواصل تحت تأثيرات ممارسة غير معترف بها للعنف. واختيار حجر الأساس هذا، له امتياز التوضيح المباشر لمجابهة تتصل بـ"المطالبة

بالكونية" من لدن الهيرمينوطيقا. وإذا كان لنقد الايديولوجيات، فعلا، بعض الفائدة، فهو في كونه فرعا معرفيا غير هيرمينوطيقي ويندرج خارج مجال اختصاص علمٍ أو فلسفةٍ للتأويل ويؤشر على حدها الأساسي.

وسأقتصر في الجزء الأول من هذه الدراسة، على تقديم عناصر الملف، وذلك من خلال كلمات تعبر عن بديل بسيط: إما الهيرمينوطيقا، وإما نقد الايديولوجيات. وسأحتفظ للجزء الثاني بتفكير ذي طابع شخصي أكثر، يرتكز على السؤالين الآتيين:

١. وفق أي شرط تستطيع فلسفة هيرمينوطيقية أن تنجز في داخلها الطلب المشروع المتصل بنقد الايديولوجيات؟ هل يتحقق ذلك مقابل مطلبها في الكونية وصهر برنامجها ومشروعها صهرا عميقا؟

٢. ضمن أي شرط يكون نقد الايديولوجيات ممكنا؟ وهل يمكن أن يكون، في آخر مرحلة، متجردا من افتراضات هيرمينوطيقية؟

يتوجب القول بأن ليس هناك أي قصد في الضم ولا أي تلفيقية موجهة لهذه المناقشة. وأنا مستعد لأن أقول، مثلما قال غادامير، بأن كل واحدة من هاتين النظرتين تتكلم من موقع مختلف؛ إلا أن كلا منهما تستطيع الاعتراف بمطلب الكونية عند الأخرى وذلك بكيفية تجعل مكان إحداهما مندرجا ضمن بنية الأخرى.

I. البديل

١. غادامير: هيرمينوطيقا التقاليد

يمكن أن نقصد مباشرة النقطة الحرجة التي انتقدها هابرماس منذ تأليفه لـ"*منطق العلوم الاجتماعية*"، وأعني بها تصور الوعي التاريخي وإعادة الاعتبار في شكل استفزاز، لثلاثة مفاهيم مترابطة هي: الحكم المسبق، والسلطة، والتقليد. وليس هذا النص، في الواقع، ثانويا، مضافا أو هامشيا. إنه يرتبط مباشرة بالتجربة المركزية، أو كما قلت الآن، بالوضع الذي تتكلم الهيرمينوطيقا انطلاقا منه وتنادي بمطلبها في الكونية. وهذه التجربة هي تجربة الفضيحة التي تكونها، على مستوى الوعي الحديث، المباعدة الاستلابية (Verfremdung) التي تتعدى بكثير كونها إحساسا أو مزاجا لتصبح بجدارة المُفتَرَضَ الأنطولوجي الذي يسند المسار الموضوعي للعلوم الانسانية. وتقتضي منهجية هذه العلوم بالحتم، مباعدة تفترض بدورها تحطيم علاقة الانتماء الأساسية إذ بدون ذلك التحطيم لن توجد علاقة بالتاريخ بوصفه تاريخا.

وهذا الجدال بين المباعدة الاستلابية وتجربة الانتماء، قد تابعه غادامير عبر المناطق الثلاث التي تتوزع عليها تجربته الهيرمينوطيقية: المجال الاستيتيقي، والمجال التاريخي، والمجال اللغوي. في المجال الاستيتيقي، تكون تجربة الإمساك بـ، هي ما يسبق دائما وتجعل الممارسة النقدية للحكم التي وضع كانط نظريتها تحت عنوان حكم الذوق ممكنة. وفي المجال التاريخي، يكون الوعي بكوني محمولا بتقاليد هو ما يستبقني ويتيح كل ممارسة لمنهجية تاريخية على صعيد العلوم الانسانية والاجتماعي. وأخيرا في مجال اللغة الذي يخترق بكيفية ما المجالين السابقين، يكون تشارك الانتماء إلى أشياء قيلت من خلال أصوات كبيرة لمبدعي الخطاب هو ما يسبق ويتيح كل اختزال أداتي للغة وكل تطلع إلى استيعاب بنيات نصوص ثقافتنا بواسطة تقنيات موضوعية. على هذا النحو، نجد أن أطروحة واحدة هي نفسها التي تعتبر الأقسام الثلاثة لكتاب غادامير "*حقيقة ومنهج*". وإذا كانت مناقشتنا تتركز على الجزء الثاني، فأنها ربطت من قبل - وتدخلت بكيفية ما- في القسم الاستيتيقي ولا تنتهي إلا عند التجربة اللغوية حيث انتقل الوعي الاستيتيقي والوعي التاريخي إلى داخل الخطاب. وبذلك فإن نظرية الوعي التاريخي تكوّن العالمَ الصغير لمجموع الكتاب والصورة المصغرة للجدال الكبير.

لكن، في الوقت نفسه الذي تعلن الفلسفة الهيرمينوطيقية اتساع هدفها، تعلن أيضا عن محدودية نقطة انطلاقها. ذلك أن الموضع الذي يتكلم منه غادامير محدد بتاريخ محاولات حل معضلة أساس علوم الفكر عند الرومانسية الألمانية ثم عند ديلتاي وأخيرا على أساس الأنوطولوجيا الهايدغيرية. ويعترف غادامير نفسه بذلك عندما يثبت كونية البعد الهيرمينوطيقي؛ فليست تلك الكونية مجردة؛ إنها بالنسبة لكل باحث، مرتكزة على إشكالية سائدة وعلى تجربة محظوظة. يقول في مطلع دراسته "البلاغةُ"، الهيرمينوطيقا ونقد الايديولوجيا": "ترتبط محاولتي الخاصة باستئناف ميراث الرومانسية الألمانية من لدن ديلتاي، وذلك من خلال اتخاذه تيمة نظرية علوم الفكر، مع إرسائها على أساس جديد وأكثر اتساعا. إن تجربة الفن من خلال التجربة المنتصرة للمعاصرة التي تميزها، تقدم جيدا الرد على المباعدة التاريخية في علووم الفكر"[١]. تتوفر الهيرمينوطيقا، إذن، على هدف يسبق ويتعدى كل علم، وهو الهدف الذي يشهد عليه "الطابع اللغوي الكوني للسلوك المتصل بالعالم" (م.م، ص. ٢٠٨). غير أن كونية هذا الهدف هي نقيض ضيق التجربة الأولية حيث تنغرس. سيختلف الأمر، إذن، في الجدال مع الماسكين بنقد الايديولوجيات إذا أبرزنا، في نفس الوقت، الإقرار بمحدودية التجربة الأولية إلى جانب التطلع إلى الكونية. وكان سيكون أيضا مفهوما ألا نأخذ الوعي التاريخي بما هو عليه، بل نظرية التفسير وتأويل النصوص داخل تجربة القراءة مثلما

كان ذلك ممكنا على أساس نفس الميراث، أي هيرمينوطيقا شْلايرماشر. إننا باختيارنا لنقطة الانطلاق هذه المختلفة قليلا، وكما سأقترح ذلك في الجزء الثاني من هذه الدراسة، سنكون قد مهدنا الطريق لإعطاء مسألة المباعدة والاستلاب دلالة أكثر ايجابية من ماهي عليه في تقدير غادامير. ليس سيان مطلقا كون غادامير قد أبعد تحديدا فكرة متصلة "بالكينونة من أجل النص" (Sein zum texte) باعتبارها أقل دلالة، ومن ثم اختزلها إلى تأمل في مسألة الترجمة التي اتخذت شكل نموذج عن الطابع اللغوي للسلوك البشري تجاه العالم. وسأعود أنا نفسي إلى هذه الفكرة في القسم الثاني من دراستي على أمل أن أستخلص منها توجيها للفكر أقل خضوعا من فكر غادامير لإشكالية التقليد، ومن ثم يكون أكثر تقبلا لنقد الايديولوجيات.

باتخاذ غادامير، تفضيلا، الوعيَ التاريخي ومسألة شروط إمكان علوم الفكر محورا لتأمله، فإنه قد وجه، حتما، الفلسفة الهيرمينوطيقية نحو إعادة الاعتبار للحكم المسبق ونحو تمجيد التقليد والسلطة، كما أنه وضع هذه الفلسفة في موقع صراعيّ مع كل نقد للإيديولوجيات. وفي الآن نفسه، فإن الصراع نفسه، رغم المصطلح الحديث، قد أعيد إلى صياغته الأكثر قدِماً، المعاصرة للنزاع بين فكر الرومانسية وفكر الأنوار، ومن ثم توجب عليه أن يأخذ شكل تكرار لنفس الصراع طوال مسار اضطراري ينطلق من الرومانسية كنقطة أولية، ويمر عبر المرحلة الابستمولوجية لعلوم الفكر عند ديلتاي، ثم يخضع للانتقال الأنطولوجي مع هايْدغر. بتعبير آخر، فإن غادامير بتبنيه تجربة الوعي التاريخي المحظوظة، قد تبنى أيضا مسارا فلسفيا معينا توجب عليه أن يكرره.

بالفعل، فإنه داخل الصراع بين الرومانسية وبين فكر الأنوار، تكونت مشكلتنا الخاصة هذه وتجسم التعارض بين موقفين فلسفيين جوهرين: من جهة، فكر الأنوار ونضاله ضد الأحكام المسبقة، ومن جهة ثانية، الرومانسية وحنينها إلى الماضي. والمشكلة هي في معرفة ما إذا كان الصراع الحديث بين نقد الايديولوجيات من وجهة نظر مدرسة فرانكفورت، وبين الهيرمينوطيقا حسب غادامير، قد حقق تقدما ما فيما يخص هذا الجدال.

بالنسبة لغادامير، فإن نيته المعلنة لا يشوبها الشك: يتعلق الأمر فعلا بألا يسقط من جديد في الأخدود الرومانسي. في التحليل الضافي للجزء الثاني من كتاب "حقيقة ومنهج" والذي يبلغ الأوج عند النظرية الشهيرة "الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ" (Wirkungsges chich-tliches Bewusstein)، نجد المأخذ الواضح الذي يأخذه غادامير على الفلسفة الرومانسية هو

كونها اقتصرت على التحول من: لأجل إلى ضد، أو بالأحرى من ضد إلى لأجل، دون أن تنجح في زحزحة الاشكالية نفسها وفي تغيير أرضية النقاش. وبالفعل، فإن الحكم المسبق هو مقولة لفكر الأنوار، مقولة بامتياز، حيث أنها تتوفر على شكل مزدوج للتعجل (الحكم بسرعة) والوقاية (اتباع العادة، السلطة) والحكم المسبق هو ما يجب التخلص منه للبدء في التفكير والتجرؤ عليه -حسب المثل الشهير للوصول إلى سن الرشد.

وللوصول إلى معنى أقل أحادية في السلبية لكلمة "حكم مسبق" préjugé (التي صارت مرادفة تقريبا للحكم غير المدعم، أو الحكم الخاطئ) ومن أجل إعادة تساوي الحدين الذي كانت تعنيه كلمة praejudicium اللاتينية في التقليد القانوني السابق على عصر الأنوار، فإنه سيتحتم أن توضع موضع تساؤل مفترضات في فلسفة تعارض بين عقل رحكم مسبق؛ إلا أن هذه المفترضات هي نفسها مفترضات فلسفة نقدية. وبالفعل، فإنه من أجل فلسفة للحكم -وفلسفة نقدية هي فلسفة للحكم- يكون الحكم المسبق مقولة سالبة مسيطرة؛ وإذن فإن ما يجب أن يوضع موضع تساؤل هو أولية الحكم في سلوك الإنسان تجاه العالم. لكن ما يجعل الحكم محكمة هي وحدها فلسفة تتخذ من الموضوعية التي تقدم العلوم نموذجا لها، مقياسا للمعرفة. ولا يكون الحكم والحكم المسبق مقولتين سائدتين إلا في نوع من الفلسفة المنحدرة من ديكارت الذي يجعل من الوعي المنهجي مفتاحا لعلاقتنا بالكينونة وبالكائنات. إذن، يجب الحفر تحت فلسفة الحكم وتحت إشكالية الذات والموضوع من أجل أن نعيد الاعتبار جيدا للحكم المسبق فلا يكون مجرد نفي لفكر الأنوار.

وفي هذا المستوى يتضح أن فلسفة الرومانسية هي، في آن، تأسيس أول للمشكلة وإخفاق جوهري. هي تأسيس أول لأنها تجسر على أن تنفي "فقد الثقة الذي ألصقه فكر الأنوار بالحكم المسبق" (وهذا هو عنوان صفحة ٢٥٦ وما تلاها من كتاب "*حقيقة ومنهج*") وهي إخفاق جوهري لأنها قلبت الجواب فقط بدون أن تقلب السؤال؛ وفعلا، فإن الرومانسية تخوض معركتها على الأرض المحددة من لدن خصمها، أي دور التقليد والسلطة في التأويل. وعلى نفس هذه الأرضية ونفس منطلق السؤال، نجد الرومانسية تشيد بالخرافة بدلا من أن تحتفي باللوغوس، وتدافع عنالقديم على حساب الجديد، وتناصر المسيحية التاريخية ضد الدولة الحديثة، والعشيرة الأخوية ضد الاشتراكية القانونية، واللاوعي العبقري ضد الوعي العقيم والماضي الأسطوري ضد مستقبل الأوتوبيات العقلية والمخيلة الشعرية ضد المماحكة الباردة. إن الهيرمينوطيقا الرومانسية تربط، على هذا النحو، مصيرها بكل ما يجسد الإحياء.

ذلك هو الأخدود الذي لا تريد هيرمينوطيقا الوعي التاريخي أن تسقط فيه من جديد. ونكرر مرة أخرى بأن السؤال هو معرفة ما إذا كانت هيرمينوطيقا غادامير قد تخطت فعلا نقطة انطلاق الرومانسية الهيرمينوطيقية، وما إذا كان تأكيده بأن "الكائن-الإنسان يجد محدوديته في كونه يوجد أولا داخل التقاليد"، يفلت من لعبة القلب التي يرى أن الرومانسية الفلسفية منغلقة داخلها أمام تطلعات أي فلسفة نقدية.

يذهب غادامير إلى أن إشكالية الحكم المسبق لا يمكن تجديدها قبل فلسفة هايْدغر، وذلك باعتبارها، تحديدا، إشكالية. وفي هذا الصدد، فإن المرحلة الديلتية للمعقلنة ليست مطلقا حاسمة. على العكس تماما، فإن ديلتاي هو الذي أعطانا الوهم بوجود نوعين من العلمية، والمنهجية، والابستمولوجية، وهما علمية علوم الطبيعة، وعلمية علوم الفكر. لأجل ذلك، ورغم الدين الذي في عنقه تجاه ديلتاي، فإن غادامير لم يتردد في أن يكتب: "لم يعرف ديلتاي أن يتخلص من النظرية التقليدية للمعرفة" (ص. ٢٦١). وتبقى نقطة انطلاقه، بالفعل، هي وعيُ الذات، سيد نفسه. مع الوعي، تظل الذاتية هي المرجع الأخير. وتكون سيادة الحادث (Erlebnis) هي سيادة أسبقية أن أكون. وبهذا المعنى، فإن الجوهرية هو السريرة، أي الوعي بالذات. وإذن، ضد ديلتاي وضد فكر الأنوار المنبعث باستمرار، يكتب غادامير معلنا: "لأجل هذا فإن أحكام الفرد المسبقة، أكثر من أحكامه، تكون الحقيقة التاريخية لكينونته" (ص. ٢٦١). ومن ثم فإن إعادة الاعتبار للحكم المسبق وللسلطة وللتقليد ستكون موجهة ضد سيادة الذاتية والسريرة، أي ضد مقاييس التأملية. وسيساهم هذا الجدال المضاد للتأمل حتى في أن يعطي للدفاع الذي سنورده بعد قليل، مظهرا لعودة إلى موقف ما قبل نقدي. ومهما كان مثيرا -حتى لا نقول مستفزا- ذلك الدفاع، فإنه يحرص على استعادة البعد التاريخي مقابل اللحظة التأملية. فالتاريخ يسبقني ويتقدم على تأملي. وأنا أنتمي إلى التاريخ قبل أن أنتمي. لكن ديلتاي لم يفهم هذا لأن ثورته تبقى ابستمولوجية ولأن مقياسه التأملي يطغى على وعيه التاريخي.

مع ذلك يمكن أن نتساءل عما إذا لم يكن للحديث الموجه ضد ديلتاي نفس الدلالة التي تكتسيها مهاجمة الرومانسية. أليس الوفاء لديلتاي الذي هو أعمق من النقد الموجه له، هو ما يفسر بأن مسألة التاريخ والتاريخية، وليست مسألة النص والتفسير، هي التي تستمر في تقديم ما سأسميه بمعنى قريب من بعض عبارات غادامير نفسه، التجربة المبدئية للهيرمينوطيقا ؟ إلا أنه، ربما على هذا المستوى، يجب أن نسائل هيرمينوطيقا غادامير، على

أي مستوى يكون فيه وفاؤه لديلتاي أكثر دلالة من نقده. سنحتفظ بهذا السؤال للقسم الثاني من دراستنا، وسنتابع الحركة التي تنتقل من نقد الرومانسية والابستمولوجيا الديلتية إلى المرحلة الهايدغيرية بمعنى الكلمة للمشكلة.

إن إعادة تكوين البعد التاريخي للإنسان تقتضي أكثر بكثير من مجرد إصلاح منهجي -ونعني: أكثر من ومجرد إضفاء مشروعية إبستمولوجية على فكرة "علوم الفكر" أمام متطلبات علوم الطبيعة. وحدها زعزعة أساسية تربط نظرية المعرفة بالأونطولوجيا، تستطيع أن تظهر المعنى الحقيقي لما قبل بنية الفهم (أو لبنية استباق الفهم) التي تشرط كل إعادة اعتبار للحكم المسبق.

وكل واحد منا يتذكر نص "كينونة وزمن" عند الفهم (الفقرة ٣١)، وهو النص الذي يراكم فيه هايدْغر العبارات التي تبرز البادئة Vor (vor-habe, vor-sicht, vor-griff) ليؤسس الدائرة الهيرمينوطيقية لـ"علوم الفكر" على بنية استباقية تنتمي إلى الوضع نفسه لكينونتنا داخل الكينونة. ويعبر غادامير جيدا عن ذلك قائلا: "إن رأس الفكر الهيرمينوطيقي لهايْدغر لا يتوخى البرهنة على أنه توجد دائرة بقدر ما يدلل على أن لتلك الدائرة معنى أونطولوجيا إيجابيا" (ص. ٢٥١). لكن من اللافت أن غادامير لا يحيلنا فقط على الفقرة ٣١ التي تندرج أيضا ضمن *"التحليل الجوهري للكينونة هنا"* (وهو عنوان القسم الأول)، بل يحيلنا أيضا على الفقرة ٦٣ التي تزحزح صراحة إشكالية التأويل نحو مسألة الزمنية بما هي عليه. لم يعد الأمر يتعلق فقط بـ Da المحددة للكينونة هنا، وإنما بالقدرة على الكينونة التامة (Ganzseins können) التي تختبر نفسها في الانخطافات الزمنية الثلاثة للهمّ. وغادامير محق في أن يتساءل: "يمكننا أن نتساءل عن العواقب التي سيجرها على هيرمينوطيقا علوم الفكر، كون هايْدغر يشتق أساسا البنية الدائرية للفهم من زمنية الكينونة هنا" (م.م). لكن هايْدغر نفسه لم يطرح هذه الأسئلة التي يمكن أن تعيدنا بكيفية غير منتظرة، إلى القيمة النقدية التي حاولنا إبعادها بواسطة الهم الابستمولوجي أو المنهجي، الصرف. وإذا ما تابعنا حركة التجذير التي، لا تقودنا فقط من ديلتاي إلى هايْدغر، بل إلى داخل "كينونة وزمن" نفسه، من الفقرة ٣١ إلى الفقرة ٦٣، أي من التحليل التمهيدي إلى مسألة الكلية، فإنه يظهر أن التجربة ذات الحظوة، إذا جاز لنا الاستمرار في الحديث هكذا، لم تعد هي تاريخ المؤرخين، بل هي التاريخ نفسه لمسألة معنى الكينونة داخل الميتافيزيقا الغربية. يبدو عندئذ أن الوضع الهيرمينوطيقي الذي ينتشر داخله التساؤل مطبوع بكون بنية الاستباق التي نسائل الكينونة

انطلاقا منها، هي مقدمة من لدن تاريخ الميتافيزيقا؛ فهو الذي يأخذ مكان الحكم المسبق. وسيكون علينا أن نتساءل فيما بعد عما إذا كانت العلاقة النقدية التي يؤسسها هايْدغر مع هذا التقليد، تشتمل على بذور إعادة اعتبار معينة، لا للحكم المسبق، وإنما لنقد الأحكام المسبقة. وهذه هي الزحزحة الجوهرية التي يفرضها هايْدغر على مشكلة الحكم المسبق الذي هو جزء من بنية الاستباق (انظر كينونة وزمن" ص. ١٥٠). ومثال تفسير النص هنا، هو أكثر من حالة خاصة؛ إنه كاشف بالمعنى الفوتوغرافي للكلمة. ويستطيع هايدغر أن يسمي التأويل الفيلولوجي "صيغة مشتقة"، إلا أنه يبقى حجر الأساس. وهنا يمكن أن ندرك ضرورة الرجوع إلى الحلقة المفرغة التي يدور داخلها التأويل الفيلولوجي مادام يفهم انطلاقا من نموذج للعملية يُقَارَن بنموذج العلوم الدقيقة وبالحلقة غير المفرغة لبنية الاستباق للكينونة نفسها التي نكونها.

لكن هايْدغر غير مهتم بحركة عودة بنية الاستباق، مكونة كينونتها، ولا بالمظاهر المنهجية الخاصة للدائرة الهيرمينوطيقية. وهذا يبعث على الأسف لأنه على مسافة هذه العودة قد تلتقي الهيرمينوطيقا بالنقد، وبخاصة نقد الايديولوجيات. لأجل ذلك، فإن وضع هايْدغر وغادامير موضع تساؤل من جانبنا، سينطلق من الصعوبات التي تطرحها هذه المسافة للعودة والتي عليها وحدها تنبني مشروعية فكرة أن التأويل الفيلولوجي هو "صيغة مشتقة من الفهم الجوهري". وما دمنا نحاول القيام بهذا الاشتقاق، فإننا لم نوضح بعد أن ما قبل البنية نفسها هي جوهرية. ذلك أن لاشيء جوهري مادام أن شيئا آخر لم يشتق منه.

على هذه الخلفية الثلاثية-رومانسية، ديلتية،هايدغرية -يجب أن نعيد وضع *المساهمة الخاصة بغادامير في الاشكالية*. وفي هذا الصدد، يكون نصُّه بمثابة طرس نميز داخله دائما، مثلما هو الأمر مع الكثافة والشفافية، بين طبقة رومانسية وأخرى ديلتية وثالثة هايْدغرية، كما نستطيع أن نقرأها عند كل واحد من مستوياتها. وبالمقابل: فإن كل واحد من تلك المستويات ينعكس داخل ما يقوله غادامير، الآن، باسمه الخاص. وكما لاحظ ذلك جيدا خصومه، فإن إضافة غادامير الخاصة تتعلق أولا بالرابطة التي يؤسسها على مستوى ظاهراتي محض، بين حكم مسبق *وتقليد وسلطة*. ثم هناك التأويل الأنطولوجي لهذا المقطع انطلاقا من مفهوم "الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ"، وأخيرا، النتيجة الابستمولوجية التي يسميها في "*خطوط صغيرة*" النتيجة الميتا-نقدية، أي أن نقدا استقصائيا للأحكام المسبقة -وإذن للإيديولوجيات- هو نقد مستحيل في غياب نقطة الصفر التي يمكن أن ينطلق منها.

لنتناول من جديد كل واحدة من هذه النقط: ظاهراتيـة الحكم المسبق، والتقليد، والسلطة وأونطولوجيا الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ، ونقد النقد.

لا يخلو من نكهة استفزاز، ما حاوله غادامير من إعادة اعتبار،، سوية للحكم المسبق والتقليد والسلطة. وتحليله "ظاهراتي" بمعنى أنه يحاول استخلاص جوهر مّا من تلك الظاهرات الثلاث التي عتمها التقييم المنتقص لفكر الأنوار. وإذا بدأنا بالحكم المسبق، فإننا نقول بأنه ليس القطب الخصم [المعارض] لعقل بدون مفترض؛ إنه مكون للفهم مرتبط بالطابع المنتهي تاريخيا للكائن؛ ومن الخطأ الظن بأنه لا توجد سوى أحكام مسبقة بغير أساس. إنه توجد، بالمعنى القانوني، أحكام مسبقة يمكن أن تكون أولا تكون قائمة على أساس؛ بل وتوجد حتى "أحكام مسبقة مشروعة". وفي هذا الصدد، فإنه إذا كانت الأحكام المسبقة بسبب الاستعجال هي أصعب عند ردّ اعتبارها، فإن الأحكام المسبقة بسبب الوقاية تتوفر على دلالة عميقة تختفي في تحليل ينطلق من موقف نقدي خالص. وبالفعل فإن حكما مسبقا ضد حكم مسبق، يصدر من حكم مسبق منغرس بعمق ضد السلطة التي نطابقها بسرعة كبيرة بالسيطرة والعنف. ومفهوم السلطة يدخلنا إلى طلب النقاش مع نقد الايديولوجيا. ونحن لا ننسى أيضا أن هذا المفهوم يوجد كذلك في مركز السوسيولوجيا السياسية لماكس ڤيبر: فالدولة هي بامتياز المؤسسة التي تستند على الاعتقاد في شرعية سلطتها وعلى حقها المشروع في استعمال العنف في آخر المطاف. لكن، بالنسبة لغادامير، فإن التحليل يعاني من عيب منذ فكر الأنوار، بسبب الخلط بين السيطرة والسلطة، والعنف. وهنا يفرض التحليلُ بالجوهر نفسَه. ففي نظر فكر الأنوار، يكون للسلطة، بالضرورة طرف معاكس هو الطاعة العمياء: "غير أن السلطة في جوهرها لا تقتضي شيئا مثل هذا. صحيح أن السلطة تعود قبل كل شيء إلى أشخاص؛ إلا أنّ سلطة لا أحد لا تقوم على فعل خضوع وتسليم من لدن العقل، وإنما على فعل قبول واعتراف بواسطته نعَرف ونقر بأن الآخر متفوق علينا في الحكم وفي الادراك، وبأن حكمه يتقدَّم علينا وله الاسبقية على حكمنا. كذلك، في الحقيقة، فإن السلطة لا يتنازل عنها بل تكتسب، ويجبْ بالضرورة أن يحصل عليها من يتطلع إليها.إنها تستند على الاعتبار، وبالتالي على فعل عقل واع بحدوده ويمنح للآخرين إدراكا كبيرا. مفهومة على هذا النحو في معناها الحقيقي، لا يكون للسلطة أي علاقة مع الطاعة العمياء لنظام معيَّن. بالتأكيد، ليس للسلطة علاقة مباشرة مع الطاعة، فهي تستند على الاعتراف"(حقيقة ومنهج، ص. ٢٦٤).

المفهـوم الأساسي هو، إذن، مفهـوم الاعتـراف (Anerkennung) المعوِّض للطاعـة. لكن، علينا أن نلاحظ عـابرين، بأن هذا المفهوم يستتبع لحظة نقدية معينة، يقول غـادامير بـعد ذلك: "الاعتراف بالسلطة هو دائما مرتبط بفكرة أن ما تقوله السلطة ليس تعسفيا ولا لاعقليا، وإنما يمكن أن يقبل في مبدإه؛ وفي هذا يكمن جوهر السلطة التي يطالب بها المربي، ومن هو أعلى في الدرجة، والاخصائي" (م.م). ولصالح هذه اللحظة النقدية لا يكون مستحيلا مفصلةُ ظاهراتية السلطة هذه، مع نقد الايديولوجيا.

لكن، ليس هذا المظهر من الأشياء هو ما أبرزه غادامير فى آخر المطاف. فبالرغم من نقده السـابق، فـإنه يعود إلى تيمـة الرومانسيـة الألمانيـة، رابطا بين سلطة وتقليد. مـا لـه سلطة هو التقليد. وعندما يصل إلى هذه المعادلة، يتكلم غـادامير بنبرة الرومانسي: "هناك شكل للسلطة دافعت عنه الرومـانسيـة بحرارة خاصة: إنه التقليـد؛ فكل مـا كرسه التقليد المنقول والعـادة، يمتلك سلطة أصبـحت غـفـلا، وكينونتنا المنتهيـة تاريخيا هي مـحددة بهـذه السلطة للأشيـاء الموروثة التي تمارس تأثيرا قـويا على طريقة فعلنا وعلى سلوكنا، وليس فقط على مـا يبـرر بأسباب وبواعث. وكل تربيـة تستند على ذلك(...) إن العـادات والتقاليد تتلقى بكل حرية، إلا أنها ليست مطلقا مبتدعة خارج كل تمييز أو مؤسسة بحسب شرعيتها. وهذا بالتحديد هو ما ندعوه تقليدا: أساس شرعيتها. ونحن في الواقع مدينون للرومانسيـة بهذا التعديل لفكر الأنوار، إذ أقرت الحق الذي يحفظه التقليد نفسه بعيدا عن الاسس العقلية وكذلك دوره المحدد لاستعداداتنا وسلوكنا. ضمن منظور الطابع الضروري للتقليد، أسست الأخلاق القديمة الانتقال من الاخلاق إلى السيـاسة التي هي فن التشريع الجيد. ويمكن القول بأن هذا هو ما يصنع تفوق أخلاق القدمـاء على فلسـفـة أخلاق المحدثين. وبالمقارنة، فـإن فكر الأنوار الحديث تجـريدي وثوري" (ص. ٢٦٥). (لقد لاحظنا كيف اندست كلمة Gewalt (تأثير قوي) داخل النص في أثر كلمة سلطة، وكذلك Herrschaft (سيادة) في عبارة Herraschaft von tradition).

صحيح أن غـادامير لا يريد السقوط في أخدود النقاش المنغلق بين الرومانسيـة والأنوار ويجب أن نعبر له عن امتناننا لأنـه سعى إلى التقريب بين السلطة والعقل بدلا من الابقاء على تعارضـهـمـا. ذلك أن السلطة تستمد معناها الحقيـقي من مشاركتها في إنضاج حكم حر: "فتَلَقِّي السلطة" إذن، هو أيضا تمريرها في غربال الشك والنقد. وبكيفية أساسية أكثر، فإن الصلة بين سلطة وعـقل تتـمـثل في "أن السلطة لا تكفّ عن أن تكون عـامـلا مولدا للحرية وللتاريخ نفسه" (ص. ٢٦٥). ولا يمكن أن نلاحظ ذلك إذا خلطنا "الحفاظ" على ميراث ثقافي

بمجرد الحفاظ علي واقع طبيعي؛ فالتقليد يقتضي أن يمسك به، وأن تتحمل عواقبه وأن يسهر عليه، وهو بذلك فعل عقل: "فالحفاظ لا ينتج عن سلوك أقل حرية من الثورة والتجديد" (ص. ٢٦٦).

لعلكم لاحظتم أن غادامير، مع ذلك، يستعمل كلمة عقل (Vernunft) ولا يستعمل كلمة فهم (verstand)؛ ومن ثم فإن بالإمكان محاورة كل من هابرماس وك.أو. أپّيل الحريصين هما أيضا على الدفاع عن مفهوم للعقل متميز عن الفهم المخطط، واللذين يجدانه خاضعا للمشروع التكنولوجي الخالص. وليس مستبعدا أن التمييز، الأثير عند مدرسة فرانكفورت، بين العمل التواصلي الذي هو ثمرة العقل، وبين العمل الأداتي الذي هو ثمرة الفهم التكنولوجي، لا يدعم نفسه إلا باللجوء إلى التقليد -على الأقل التقليد الثقافي الحي- في تعارضه مع التقليد المسيَّس والوسائلي. كذلك، فإن التمييز الذي يضعه إريك ويل بين العقلي، والتكنولوجي، والمعقول، في السياسة سيكون هنا أيضا في مكانه المناسب. ذلك أن هذا المعقول عند إريك ويل هو أيضا لا يستقيم بدون حوار بين فكر التجديد وفكر التقليد.

إن التأويل "الأنطولوجي" المحض لمقطع -حكم مسبق، سلطة، تقليد- يتبلور بكيفية ما، داخل مقولة "الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ" أو حسب الترجمة الحرفية "وعي تاريخ التأثيرات"، التي تسجل قمة تفكير كادمير في تأسيس "علوم الفكر".

وهذه المقولة لم تعد تنتمي إلى المنهجية التاريخية، بل إلى الوعي التأملي لهذه المنهجية. إنها مقولة لاستيعاء التاريخ. وسنرى، لاحقا، أن بعض مفاهيم هابرماس، مثل الفكرة الضابطة للتواصل غير المحدود، تقع على نفس العلو الذي يوجد فيه فهم الذات داخل العلوم الاجتماعية. يكون مهما، إذن، أن نحلل بأكبر ما يمكن من الوعي، هذا المفهوم "وعي تاريخ التأثيرات". ويمكن القول، بإجمال، أنه يعني الوعي بأننا معرضون للتاريخ ولفعله بكيفية لا يمكن معها أن نحدد بموضوعية هذا التأثير علينا لأن هذه الفعالية هي جزء من معناه بوصفه ظاهرة تاريخية. نقرأ في "خطوط صغيرة" (I. ص. ١٥٨): "أريد أن أقول أولا، من هنا، أننا لا نستطيع أن ننسل من الصيرورة التاريخية وأن نضع أنفسنا على مبعدة منها لكي يكون التاريخ، بالنسبة لنا، موضوعا (...). إننا دوما متموقعين داخل التاريخ(...) أريد أن أقول بأن وعينا محدد بصيرورة تاريخية حقيقية لدرجة أنها لا تستطيع أن تكون حرة في أن تتموقع أمام الماضي. وأريد القول، من جهة ثانية، بأن الأمر يتعلق بأن نعي دوما من جديد، التأثير الذي يقع هكذا علينا لدرجة أن كل ماض خبرناه يرغمنا على أن نأخذه على العائق برمّته، وأن نضطلع بحقيقته بشكل من الاشكال".

لكننا نستطيع أن نحلل هذا الحدث الضخم والشمولي المتصل بانتماء الوعي وتبعيته تجاه ذاك الشيء نفسه الذي يؤثر فيه قبل حتى أن يولد في ذاته بوصفه وعيا. وهذا التأثير الوقائي المحض المندمج بالاستيعاء، يترك نفسه ليتمفصل على مستوى الفكر اللغوي، الفلسفي بالطريقة التالية:

يظهر لي أن هناك أربع تيمات تسعف هذه المقولة لوعي تاريخ التأثير:

أولا، يجب أن يزاوج هذا المفهوم وأن يوضع في موضع توتر مع مفهوم *المسافة التاريخية* الذي شيده كادمير في الفقرة السابقة التي قرأناها، والتي يشكل Forschung شرطا منهجيا لها. فالمسافة حدث، والمباعدة سلوك منهجي. وتاريخ التأثيرات أو الفعالية هو بالذات ذلك الذي يتم تحت شرط المسافة التاريخية. إنه القرب من البعيد. ومن ثم الوهم الذي يناضل كادمير ضده والذي يوهم بأن "المسافة" تضع حدا لالتحامنا بالماضي، وفي الوقت فسه تخلق موقفا تمكن مقارنته بموضوعية علوم الطبيعة على اعتبار أن الألفة المفقودة تجعلنا نقطع أيضا مع التعسفي. ضد هذا الوهم، يكون مهما أن نثبت من جديد مفارقة "الغيرية" للماضي؛ فالتاريخ الفاعل هو الفعالية داخل المسافة.

والتيمة الثانية الممتزجة بالفعالية التاريخية هذه، هي أنه لا يوجد *تحليق فوق*، يسمح، اعتمادا على النظر، أن نتحكم في مجموع تلك التأثيرات. ذلك أنه يجب الاختيار بين المحدودية والمعرفة المطلقة؛ ومفهوم التاريخ الفاعل لا يكون إجرائيا إلا داخل أونطولوجيا المتناهي [المحدود]. إنه يلعب الدور نفسه لـ"المشروع المُلقَى" و"للموقف" بالنسبة للأونطولوجيا الهايْدغيرية. إن الكينونة التاريخية هي ما لا يمر قط داخل معرفة الذات. وإذا ما وجد مفهوم هيغلي مطابق، فإنه لن يكون هو مفهوم المعرفة [(٢)] Wissen بل مفهوم الجوهر (Substanz) الذي يستعمله هيغل في جميع المرات التي يتوجب التعبير عن الخلفية غير القابلة للتحكم والتي تصل إلى الخطاب بواسطة الجدلية لكن، لننصف هيغل، علينا أن نصعد من جديد مجرى *ظاهراتية الفكر*، لا أن ننزل نحو المعرفة المطلقة.

والتيمة الثالثة، تصوب بعض الشيء التيمة السابقة؛ وإذا لم يكن هناك تحليق من فوق، فإنه لا يوجد كذلك موقف يحدنا تماما. فهناك حيث يوجد موقف يوجد *أفق*، وهو مثله يمكن أن يضيق أو يتسع. وكما تدل على ذلك الدائرة البصرية لوجودنا، فإن المشهد يتراتب ما بين القريب، والبعيد والمفتوح. والأمر شبيه بهذا في الفهم التاريخي: فقد ظننا أننا تحررنا بمفهوم الأفق هذا، إذْ مَاهَيْنَاه بقاعدة المنهج التي تسمح بأن ننقل أنفسنا داخل وجهة نظر الآخر؛

وعندئذ يكون الافق هو أفق الآخر. ونظن بذلك، أننا صففنا التاريخ على قياس موضوعية العلوم؛ أليس تبني وجهة نظر الآخر مع نسيان وجهة النظر الخاصة هو الموضوعية؟ ومع ذلك ليس هناك ماهو أكثر خرابا من هذا الإدماج المزيف: ذلك أن معاملة النص هكذا على أنه موضوع مطلق، يجرده من تطلعه ونزوعه إلى أن يقول لنا شيئا عن الشيء. إلا أن هذا التطلع لا يستند نفسه إلا بفكرة تفاقم مسبق حول الشيء نفسه. لاشيء يخرب أكثر المعنى نفسه للمشروع التاريخي من هذه المباعدة الموضوعية التي تعلق في الآن نفسه توتر وجهات النظر، وتطلع التقليد إلى نقل كلام حقيقي عنْ ما يَكُونُه.

إذا أعَدْنا جدلية وجهات النظر والتوتر بين الآخر والخاص، فإننا سنصل إلى المفهوم الأكثر علوا -وهو تيمتنا الرابعة- أي مفهوم *صهر الآفاق*. إنه مفهوم جدلي يصدر عن رفض مزدوج، رفض الموضوعانية التي ترى بأن توضيع الآخر يتم عبر نسيان الخاص، ورفض المعرفة المطلقة القائلة بأن التاريخ الكوني قادر على أن يتمفصل داخل أفق وحيد. إننا لا نوجد لا داخل آفاق مغلقة، ولا داخل أفق وحيد. إنه لا يوجد أفق مغلق مادمنا نستطيع أن ننتقل عبر وجهة نظر أخرى وداخل ثقافة ثانية. وسيكون من قبيل نزعة روبنسون كروزوي، الزعم بأن الآخر متعذر الوصول إليه. لكن، ليس هناك أفق وحيد، مادام التوتر بين الآخر وبين الخاص غير قابل للمجاوزة. ويبدو أن غادامير يقبل، في لحظة معينة، فكرة وجود أفق وحيد يشمل جميع وجهات النظر مثلما هو الحال في أحاداتية الفيلسوف لَيْبنيتْز. ولعل موقفه هذا هو من أجل مكافحة تعددية نيتشه الجذرية التي قد تعيدنا إلى استحالة التواصل وتخرب فكرة "التفاهم حول الشيء" التي هي جوهرية بالنسبة لفلسفة اللوغوس نفسها. لأجل ذلك فإن موقف غادامير يلتقي أكثر مع هيغل لأن أونطولوجيته الهايْدغيرية المتصلة بالتناهي، تمنعه من أن يجعل من هذا الأفق الوحيد معرفة. وكلمة أفق نفسها تسجل نفورا أخيرا من فكرة معرفة حيث يتم قطف انصهار الآفاق. إن التعارض الذي بسببه تنفصل وجهة نظر على خلفية وجهات النظر الاخرى، هو ما يبرز المسافة القائمة بين الهيرمينوطيقا وبين كل الهيغليات.

من هذا المفهوم غير القابل للمجاوزة، انصهار الآفاق، تتلقى نظرية الحكم المسبق طابعها المميز الأكثر خصوصية: فالحكم المسبق هو أفق الحاضر وتناهي القريب في انفتاحه على البعيد. ومن هذه العلاقة بالخاص وبالآخر يتلقى مفهوم الحكم المسبق لمسته الجدلية الأخيرة: إنه بقدر ما انْتَقِلُ داخل الآخر، بقدر ما أضيف نفسي بما لي من أفق حاضر وبأحكامي المسبقة. فقط داخل هذا التوتر بين الآخر والخاص، بين نص الماضي ووجهة نظر القارئ، يغدو الحكم المسبق إجرائيا، مكونا للتاريخية.

ومن السهل تمييز الاستتباعات الابستمولوجية لهذا المفهوم الأنطولوجي للفعالية التاريخية. إنها تخص الوضع الاعتباري نفسه للبحث في "علوم الفكر". وهذا ما كان غادامير يريد الوصول إليه. ذلك أن البحث العلمي لا يفلت من الوعي التاريخي لأولئك الذين يعيشون التاريخ ويصنعونه. ولا يمكن للمعرفة التاريخية أن تتحرر من الشرط التاريخي. لأجل ذلك فإن مشروع علم متحرر من الأحكام المسبقة هو مشروع مستحيل؛ إذ أنه انطلاقا من تقليد يسائله، يطرح التاريخ على الماضي أسئلة ويتابع بحثا له معنى، ويدرك نتائج لها دلالة. والإلحاح على كلمة Bedeutung (الأهمية) لا يترك مجالا للشك: فالتاريخ بوصفه علما يتلقى دلالاته، من بداية البحث إلى نهايته، نتيجة للعلاقة التي يحتفظ بها مع تقليد موروث ومعترف به. وبين عمل التقليد والبحث التاريخي، ينعقد ميثاق لا يستطيع أي وعي نقدي أن يحله مخافة جعل البحث نفسه بدون معنى. وإذن فإن تاريخ المؤرخين (histoire) لا يستطيع سوى أن يرفع إلى درجة أعلى من الوعي الحياةَ نفسها داخل التاريخ (Geschichte): "إن البحث التاريخي الحديث نفسه ليس مجرد بحث وتنقيب، بل هو نقل [تنقيل] للتقاليد" (ص. ٢٦٨). ذلك أن علاقة الانسان بالماضي تسبق وتغلف المعالجة الموضوعية الخالصة لأحداث الماضي. وسيكون هناك مجال للتساؤل عما إذا كان المثل الأعلى لتواصل بدون حد ولا إرغام الذي يعارض به هابرماس مفهوم التقليد، قد غاب عن حجة غادامير الذي يرى أن فكرة معرفة مكتملة للتاريخ هي غير قابلة للتفكير، وكذلك فكرة وجود موضوع في حد ذاته للتاريخ.

مهما يكن من أهمية لهذه الحجة المقامة ضد نقدٍ للإيديولوجيات مُعْتَبَرٍ بمثابة محفل أعلى، فإن الهيرمينوطيقا تزعم، في نهاية المطاف، أنها تنتصب بوصفها نقدا للنقد أوميتا-نقد. لماذا ميتا-نقد؟ ماهو مطروح من خلال هذا المصطلح هو ما يسميه غادامير في "*خطوط صغيرة*" "كونية المشكلة الهيرمينوطيقية". وأنا أرى ثلاث دلالات لموضوعة الكينونة هذه: هناك أولا، الزعم بأن للهيرمينوطيقا نفس الاتساع الذي للعلم: وبالفعل، الكونية هي قبل كل شيء مطالبة رَفَعَها العلم، وهي معرفتنا وسلطتنا. وتزعم الهيرمينوطيقا أنها تغطي نفس المجال الذي يغطيه البحث العلمي لأنها تقوم على تجربة للعالم تسبق وتشمل المعرفة وسلطة العلم. وهذه المطالبة بالكونية ترتفع أيضا فوق نفس أرضية النقد الذي يتوجه، هو أيضا، إلى شروط إمكان شروط التعرف على المعرفة والسلطة اللتين يشغلهما العلم. وإذن، فإن هذه الكونية الأولى تصدر عن مهمة الهيرمينوطيقا نفسها: "في أن تقيم علاقات تَجْمَع عالمَ الأشياء التي صارت متاحة بوسائلها وخاضعة لتعسفنا والتي نسميها عالم التقنية، [تجمعها] بالقوانين الأساسية لكينونتنا والتي تخلصت من تعسفنا فلم يعد في وسعنا أن نصنعها وإنما أن

نشرفها". (انظر: كونية المشكلة الهيرمينوطيقية، في "*خطوط صغيرة*" I، ص. ١٠١). تلك هي المهمة الاولى لميتا-النقد: أن نُنْقِذَ من تعسفنا ما يُخْضِعُه العلمُ لتعسفنا.

لكن، يمكن أن نقول بأن هذه الكونية هي أيضا مستعارة. فالهيرمينوطيقا، حسب غادامير، لها كونية خاصة لا يمكن إدراكها، على ما في ذلك من مفارقة، إلا انطلاقا من بعض التجارب المحظوظة ذات الرسالة الكونية. ومخافةً من أن تصبح "منهجا"، فإن الهيرمينوطيقا لم تستطع أن ترفع تطلعها إلى الكونية إلا انطلاقا من مجالات جد ملموسة، وإذن انطلاقا من هيرمينوطيقات جهوية يتحتم عليها دائما أن تنزع عنها صفتها الجهوية. وداخل هذا المجهود الأخير، تصادف الهيرمينوطيقا مقاومة تتمثل في الطبيعة نفسها للتجارب الشاهدة التي تنطلق منها. وبالفعل، فإن هذه التجارب هي بامتياز، تجارب استلاب سواء كان ذلك، كما قلنا، داخل الوعي الاستيتقي، أو الوعي التاريخي أو الوعي اللغوي. وهذا الصراع ضد المباعدة المنهجية يجعل من الهيرمينوطيقا، نقدا للنقد في الآن نفسه. ويتوجب عليها دوما أن تصعد من جديد صخرة سيزيف، وأن ترمم الأرضية الأونطولوجية التي قَرَضَتْها المنهجية. لكن، في الوقت نفسه، يقود نقد النقدُ إلى تحمل مسؤولية أطروحة ستبدو جد مشبوهة في أعين "النقد": أي أنه يوجد من قبل إجماع يدعم إمكانية العلاقة الاستيتقية والتاريخية واللغوية. ويرد غادامير على شلايرماخر الذي كان يعرِّف الهيرمينوطيقا باعتبارها فنا لتجنب سوء الفهم: "أليس كل سوء فهم، في الحقيقة، مسبوقا بشيء مثل "اتفاق" يكون هو حامله؟".

هذه الفكرة المتصلة بمحمولات الفهم tragendes Einverstandanis، جد جوهرية؛ ذلك أن التأكيد على أن فهما مسبقا يحمل سوء الفهم نفسه هو تيمة الميتا-نقد بامتياز. إنه يقودنا، في الآن نفسه، إلى المفهوم الثالث للكونية عند غادامير. فالعنصر الكوني الذي يسمح بإخراج الهيرمينوطيقا من جوهريتها، هو اللغة نفسها. والاتفاق الذي يحملنا هو التفاهم داخل الحوار، وليس بالضرورة المواجهة المخففة، بل علاقة سؤال -جواب في جذريتها: "إنها الظاهرة الهيرمينوطيقية الساذجة، أي أنه لا يوجد تأكيد ممكن لا يمكن فهمه على أنه جواب عن سؤال، وأن هذه هي الطريقة التي يمكن أن يفهم بها" (م.م ص. ١٠٧). لذلك فإن الهيرمينوطيقا تجمع في مفهوم الخاصة اللغوية Sprachlichkeit (باعتبار اللغة هنا ليست نسق اللغات، بل اقتطاف الاشياء ذاتها) مختَصَرَ الرسالات الأكثر دلالة المنقولة ليس فقط بواسطة اللغة العادية، وإنما عبر جميع اللغات البارزة التي جعلت منا ما نحن عليه.

سنتناول نقد هابرماس ونحن نتساءل عما إذا كان "الحوار الذي هو نحن" هو العنصر الكوني الجيد الذي يسمح بنزع الجوهرية عن الهيرمينوطيقا، أم أنه يكون تجربة جد خاصة تشمل على السواء إمكانية عدم رؤية الوضع الحقيقي للتواصل البشري وكذلك إمكانية الإبقاء على الأمل بخصوص تواصل بدون عوائق ولا حدود.

٢. هابرماس: نقد الايديولوجيات

أريد أن أقدم، الآن، الطرف المنازع الثاني في هذا النقاش الذي اختزلناه إلى مبارزة ثنائية توخيا للوضوح.

سأضع ضمن أربعة عناصر رئيسية، متتالية، *نقد* هابرماس *للإيديولوجيات* باعتباره بديلا عن هيرمينوطيقا التقاليد:

١. حيث يستعير غادامير من الرومانسية الفلسفية مفهومَه *الحكم المسبق* المعاد تأويله بواسطة موضوعة ما قبل الفهم الهايدغرية، يحلل هابرماس ويوسع مفهوم المصلحة المنحدر من الماركسية والذي أعيد تأويله من لدن لوكاش، ومدرسة فرانكفورت (هوركايمر، أدورنو، ماركوز، ك.أو. أپّيل، إلخ...).

٢. حيث يعتمد غادامير على *علوم الفكر* المفهومة باعتبارها إعادة تأويل للتقليد الثقافي في الحاضر التاريخي، نجد هابرماس يلجأ إلى *العلوم الاجتماعية النقدية* الموجهة مباشرة ضد التشييئات المؤسسية.

٣. حيث يُدْخِل غادامير *سوء الفهم* بوصفه عقبة داخلية أمام الفهم، يطور هابرماس نظرية للإيديولوجيات على أساس أنها التواء منهجي للتواصل بواسطة تأثيراتِ عنفٍ مستَتَرةٍ.

٤. وأخيرا، حيث يؤسس غادامير المهمة الهيرمينوطيقية على أونطولوجية "الحوار الذي هو نحن"، نجد هابرماس يستدعي *المثل الأعلى الضابط* لتواصل بدون حدود ولا إرغامات يوجِّهنا -بدون أن يسبقنا- انطلاقا من المستقبل.

لقد تقصَّدتُ أن أقدم البديل بكيفية جد خطاطية، وذلك بهدف التوضيح على أن النقاش سيكون بدون فائدة لو أن هذين الموقفين المتناقضين في الظاهر لا يشتملان على منطقة تقاطع يتحتم عليها أن تكون، في نظري، هي قاعدة الانطلاق نحو مرحلة جديدة للهيرمينوطيقا سأرسم ملامحها في القسم الثاني من هذه الدراسة. لنتوقف، الآن، عند كل نقط اختلافهما.

١. يقودنا مفهوم المصلحة الذي أبتدئ به وأجعله معارضا قطبيا لمفهومي حكم مسبق وما قبل الفهم، إلى قول بضع كلمات عن علائق هابرماس بالماركسية والتي يمكن مقارنتها بعلائق غادامير مع الرومانسية الفلسفية. إن ماركسية هابرماس جد خاصة، ليس لها، إذا جاز القول، ما يجمعها بماركسية ألتوسير، وفي الآن نفسه إلى نظرية للإيديولوجيات جد مختلفة. في كتاب هابرماس *المعرفة والمصلحة* المنشور سنة ١٩٦٨، توضع الماركسية داخل أركيولوجية للمعرفة لا ترمي، على عكس أركيولوجية فوكو، إلى استخلاص بنيات متقطعة بدون ذات فاعلة تكونها وتستعملها، وإنماعلى العكس، ترمي إلى إعادة رسم التاريخ المستمر لنفس الاشكالية، إشكالية التفكير الغارق وسط موضوعانية ووضعية متزايدتين. ويسعى هذا الكتاب إلى أن يكون إعادة تشييد لـ"ما قبل تاريخ الوضعية الحديثة"، وبهذا المعنى يريد أن يكون تاريخا لتلاشي الوظيفة النقدية لتحقيق غرض يمكن أن نسميه دفاعيا: غرض :استعادة تجربة التفكير الضائعة" (حسب ما ورد في المقدمة). إن الماركسية، وقد أعيد وضعها ضمن تاريخ غزوات التفكير ونسياناته، لا تستطيع أن تبدو إلا بمثابة ظاهرة جد ملتبسة؛ فهي من جهة، تنتمي إلى تاريخ التفكير النقدي؛ إنها تقع في الطرف الأقصى من خط يمتد انطلاقا من كانط ويمر عبر فيخته وهيغل. ولا يتسع المجال لتوضيح كيف يرى هابرماس هذه السلسلة من تجذير مهمة التفكير من خلال مراحل الذات الكانطية، والوعي الظاهراتي الهيغلي، والذات المنتجة عند فيخته، والتركيب بين الانسان والطبيعة في النشاط المنتج عند ماركس. وهذه الطريقة البسيطة في وضع نسب الماركسية انطلاقامن المسألة النقدية، هي في حد ذاتها جد كاشفة. ذلك أن فهم الماركسية على أنها حل جديد لمشكلة شروط إمكان موضوعية الموضوع، والقول بأنه "داخل المادية يكون للعمل وظيفة التركيب"، معناه أنه يختار للماركسية قراءة "نقدية" محض، بالمعنى الكانطي وما بعد الكانطي للكلمة. لذلك، يقول هابرماس، يأخذ نقد الاقتصاد السياسي عند ماركس مكانة المنطق في الفلسفة المثالية.

بوضع الماركسية على هذا النحو داخل تاريخ وظيفة التفكير النقدية، فإنها ستبدو، في آن، بمثابة الموقف الأكثر تقدما للميتا-نقد، اعتبارا إلى أن الانسان المنتج يحتل موضع الذات المتعالية وموضع الفكر الهيغلي، وتبدو أيضا بمثابة مرحلة ضمن تاريخ نسيان التفكير، وضمن تقدم الفلسفات الوضعية والموضوعاتية. إن الدفاع عن الانسان المنتج يقود إلى أقنمة مقولة للفعل، الفعل الأدوي، على حساب مقولات أخرى.

ولفهم هذا النقد الذي يريد أن يكون من داخل الماركسية، يجب إدخال مفهوم المصلحة؛ وسأتابع هنا الدراسة الملحقة بكتاب "*المعرفة والمصلحة*" والمكتوبة سنة ١٩٦٥، قبل أن أعود إلى الكتاب نفسه.

يعارض مفهوم المصلحة كل تطلع نظري من جانب الذات، نحو التموقع خارج منطقة الرغبة؛ وهو تطلع يجد هابرماس جذورا له عند كل من أفلاطون، وكانط، وهيغل، وهوسرل. ومهمة فلسفة نقدية هى، بالذات، نزع القناع عن المصالح المنحدرة من مشروع المعرفة. وهذا المفهوم، كما نخمن، مهما كان مختلفا عن مفهوم الحكم المسبق وعن التقليد عند غادامير، فإن له قرابة معهما سنوضحها فيما بعد. لنقل الآن بأنه يسمح بإدخال مفهوم إيديولوجيا مرة أولى، بمعنى أنها معرفة تزعم التجرد عن الغرض وتعمل على إخفاء المنفعة في شكل عقلنة هي بمعنى مّا جد قريبة من العقلنة عند فرويد.

من المهم، لتقدير نقد هابرماس لماركس، أن نفهم أن هناك مصالح، أو بدقة أكثر، تعددية لمناطق النفع. ويميز هابرماس ثلاث مصالح أساسية كل واحدة منها تضبط منطقة للبحث (Forschung) وإذن، تضبط قواعد مجموعة من العلوم.

هناك أولا، المصلحة التقنية أو أيضا *الأدوية* التي تضبط "العلوم التجريبية- التحليلية" بمعنى أن دلالة الملفوظات الممكنة ذات الطابع التجريبي، تكمن في قابليتها للاستغلال التقني: فالوقائع المنتسبة إلى العلوم التجريبية قد تكونت بتنظيم هو قبليا من تجربتنا داخل النسق السلوكي للفعل الأدوي؛ وستكون هذه الأطروحة القريبة من براجماتية ديوي وبيرس، حاسمة بعد حين في فهمنا اللعبة التي يعتبرها هابرماس، بعد ماركوز، إيديولوجية حديثة، أي لعبة العلم والتقنية نفسيهما. والإمكانية الأكثر قربا من الايديولوجيا تتعلق بهذا الترابط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية التي يحددها هابرماس بدقة أكثر "على أنها مصلحة معرفية داخل المراقبة التقنية المطبقة على سيرورات موضعة".

على أن هناك منطقة مصلحة ثانية ليست أكثر تقنية بل هي *عملية* بالمعنى الكانطي للكلمة. وفي كتابات أخرى، يعارض هابرماس بين *فعل تواصلي وفعل أدوي*، وهما نفس الشيء، فالمنطقة العملية هي منطقة التواصل بين البشري؛ وهو يطابق مجال "العلوم التاريخية-الهيرمينوطيقية"؛ ولا تصدر دلالة المقترحات المقدمة في هذا المجال عن التوقع الممكن وعن قابلية الاستغلال التقنية، وإنما عن فهم المعنى الذي يتم بواسطة قناة تأويل الرسائل المتبادلة في اللغة العادية؛ وبواسطة تأويل النصوص المنقولة عن طريق التقليد، وأخيرا

بواسطة استبطان المعايير التي تمأسس الأدوار الاجتماعية. واضح أننا هنا نكون الأكثر قربا من غادامير، والأكثر بعدا عن ماركس؛ نكون الأقرب من غادامير لأن الفهم، عند هذا المستوى من الفعل التواصلي، يكون خاضعا لشروط ما قبل الفهم من لدن المؤول، وما قبل الفهم هذا يتم عن خلفية دلالات تقليدية مندمجة في التقاط أي ظاهرة جديدة. بل وحتى النبرة العملية التي يضعها هابرماس على العلوم الهيرمينوطيقية ليست غريبة كثيرا عن غادامير، على اعتبار أن هذا الأخير يربط التأويل القديم والآتي من هناك بـ" التطبيق" (Anwendung) هنا، اليوم. نكون الأقرب إلى غادامير وأيضا الأبعد عن ماركس. وفي الواقع، فإن من التمييز بين هذين المستويين من المصلحة -المصلحة التكنولوجية والمصلحة العملية-، وبين هذين المستويين من الفعل -الفعل الأدوي والفعل التواصلي-، وبين هذين المستويين من العلم - علم تجريبي-تحليلي، وعلم تاريخي -هيرمينوطيقي- ينطلق النقد الداخلي للماركسية. (سأستأنف هنا عرضَ كتاب "*المعرفة والمصلحة*" حيث تركتُه قبل قليل).

يريد النقد أن يكون داخليا بمعنى أن هابرماس يميز عند ماركس نفسه التفرقة بين نوعين من المصلحة والفعل والعلم. وهو يحد هذه التفرقة في التمييز الشهير بين "القوى المنتجة" و"علائق الإنتاج" حيث إن هذه الأخيرة تحدد الأشكال المؤسسية التي يتم داخلها النشاط الانتاجي. وبالفعل، تعتمد الماركسية على التنافر بين القوة والشكل، فالنشاط الإنتاجي لا يجب أن ينتخب سوى إنسانية وحيدة ذاتية الإنتاج، وسوى "جوهر نوعي" وحيد للإنسان؛وانشطار الذات المنتجة إلى طبقات متصارعة، متنافسة، إنما يأتي من علائق الإنتاج. ويرى هابرماس في هذا بداية لتمييزه الخاص، أي أن ظاهرات السيطرة والعنف وإخفاء علائق *القوى* هذه داخل إيديولوجيات، والمشروع السياسي للتحرير، كل ذلك يمر داخل منطقة علائق الإنتاج وليس داخل منطقة قوى الإنتاج. يتحتم، إذن، أن نعي التمييز بين منطقتين للفعل الأدوي والفعل التواصلي لنتمكن من إدراك الظاهرات نفسها التي حللها ماركس: منافسة، سيطرة، إخفاء، تحرير. لكن هذا بالضّبط مالا تستطيع الماركسية أن تفعله في الفهم الذي تنجزه لعملها الفكري الخاص. إنها، بوضعها للقوى وللعلائق تحت نفس مفهوم *الإنتاج*، تحرم على نفسها أن تضاعف حقيقة المصالح ومن ثم تمتنع أيضا عن مضاعفة مستويات الفعل ومناطق العلم. وهذه الاشياء هي التي تجعل الماركسية تنتمي بوضوح إلى تاريخ الوضعية، وإلى تاريخ نسيان التفكير مع انتمائها ضمنيا إلى تاريخ استيعاء التشييئات التي تَضُرُّ بالتواصل.

٢. لكننا لم نتحدث بعد عن النوع الثالث من المصلحة الذي يسميه هابرماس مصلحة من أجل التحرر؛ وإلى هذه المصلحة يعزو نوعا ثالثا من العلم هو *"العلوم الاجتماعية النقدية"*.

نلامس، هنا، أهم مصدر في خلافه مع غادامير؛فبينما يتخذ هذا الأخير مرجعا أوليا "علوم الفكر"، يستدعي هابرماس "العلوم الاجتماعية النقدية". وهذا الاختيار الأولي مثقل بالعواقب؛ ذلك أن "علوم الفكر" هي قريبة من ما يسميه غادامير الانسانيات (humaniora) التي تعني، أساسا، علوم الثقافة، واستئناف الموروثات الثقافية في الحاضر التاريخي؛ وإذن فهي بطبيعتها علوم للتقليد، إلا أنه التقليد المؤوَّل، المعاد ابتكاره من خلال إدراجه هنا واليوم، وإن كان يظل التقليد المستمر. بهذه العلوم تربط هيرمينوطيقا غادامير، أوليا، مصيرها. وهي علوم قد تشتمل على لحظة نقدية، لكنها تميل بطبيعتها إلى أن تكافح ضد المباعدة الاستلابية للوعي الاستيتيقي والتاريخي واللغوي. ومن هنا بالذات، تحول دون وضع المحفل النقدي فوق الاعتراف بالسلطة والتقليد حتى ولو أعيد تأويله؛ فالمحفل النقدي، عنده، لا يمكن أن يتطور إلا بوصفه لحظة تابعة للوعي بالتناهي وبالتبعية تجاه وجوه ما قبل الفهم التي تسبق دوما المحفل النقدي وتغلّفه.

وفي العلوم الاجتماعية النقدية يختلف الأمر تماما. إنها نقدية من حيث تكوينها؛ وهذا هو ما يميزها، ليس فقط عن العلوم التجريبية-التحليلية للاشتغال الاجتماعي، بل وعن العلوم التاريخية-الهيرمينوطيقية الموصوفة آنفا والمدرجة ضمن النفع العلمي؛ إن العلوم الاجتماعية النقدية تحدد مهمتها في أن تميز، تحت التوترات القابلة للملاحظة للعلوم الاجتماعية التجريبية، أشكال علائق التبعية "المجمَّدة إيديولوجياً" وأن تميز أيضا التشييئات التي لا يمكن تحويلها إلا بطريقة نقدية. وإذن، المصلحة المتصلة بالتحرر هي التي تضبط المقاربة النقدية؛ وهذه المصلحة يسميها هابرماس أيضا *"التفكير الذاتي"*؛ إنه يقدم إطار المرجعية للمقترحات النقدية. يقول في الدراسة التي نشرها سنة ١٩٦٥، إن التفكير الذاتي يحرر الذات من تبعيتها لقوى مؤقنَمة. وكما نرى، فإن هذه المصلحة هي التي كانت تحرك الفلاسفة النقديين في الماضي إنها مشتركة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية النقدية. إنها المصلحة المتصلة بالاستقلال الذاتي وبالاستقلال، إلا أن الأنطولوجيا تخيفها وسط واقع قائم تماما، ووسط كينونة تحملنا. ولا تكون هذه المصلحة نشيطة إلا داخل المحفل النقدي الذي يعري المصالح الفاعلة في نشاطات المعرفة والتي تظهر تبعية الذات النظرية للشروط التجريبية المنحدرة من إرغامات مؤسسية والتي توجه الاعتراف بأشكال الإرغام هذه، نحو التحرر.

على هذا النحو، يتموضع المحفل النقدي فوق الوعي الهيرمينوطيقي، لأنه يطرح نفسه كمشروع لـ"تبديد" الإرغامات التي لا تنحدر من الطبيعة وإنما من المؤسسات. وبذلك فإن هوة تفصل المشروع الهيرمينوطيقي الذي يجعل التقليد المأخوذ على العاتق فوق الحكم، عن المشروع النقدي الذي يجعل التفكير فوق الإرغام الممأسس.

٣. هكذا توجهنا، درجة درجة، نحو النقطة الثالثة للخلاف والتي هي الموضوع نفسه لمناقشتنا؛ وسأتلفظه على هذا النحو: مفهوم الايديولوجيا يحتل في علم اجتماعي نقدي المكانة التي يحتلها مفهوم سوء التفاهم والفهم السيء في هيرمينوطيقا للتقاليد. وقد كان شلايرماخر، قبل غادامير، هو من ربط الهيرمينوطيقا بمفهوم الفهم السيء. لكن توجد هيرمينوطيقا لأنه يوجد الاعتقاد والثقة في أن الفهم الذي يسبق سوء الفهم يتوفر على ما يتيح له أن يعيد إدماج سوء الفهم بواسطة الحركة نفسها للسؤال والجواب حول النموذج الحواري. إن سوء الفهم، إذا جاز القول، هو متجانس مع الفهم ومن نفس نوعه؛ ولذلك لا يلجأ الفهم إلى إجراءات تفسيرية يتولى إرسالها الجانب المتصل بالمزاعم المسرفة لـ"المنهاجوية".

والأمر على غير ذلك فيما يتعلق بمفهوم إيديولوجيا. ما الذي يصنع هذا الاختلاف؟ يلجأ هابرماس، هنا، باستمرار إلى الموازاة بين التحليل النفسي ونظرية الايديولوجيات. وتعتمد هذه الموازاة على المقاييس التالية:

الملمح الأول: في مدرسة فرانكفورت وضمن خط يمكن أن نسميه بعدُ ماركسياً بمعنى جدّ عامّ، يكون الالتواء [الانعطاف] غالبا محمولا إلى الفعل القمعي لسلطة ما، وإذن إلى العنف. و"الرقابة" بالمعنى الفرويدي هي، هنا، المفهوم الأساس مادام مفهوما ذا أصل سياسي يعود إلى حقل العلوم الاجتماعية النقدية بعد أن مر من التحليل النفسي. وهذه العلاقة بين إيديولوجيا وعنف أساسية لأنها تُدخل إلى حقل التفكير أشياء عظيمة هي، من غير أن تكون غائبة عن الهيرمينوطيقا فإنها لا تتعاظم بها، وأعني العمل والسلطة. لنقل، بمعنى ماركسي واسع، إنه بمناسبة العمل البشري تمارسُ ظاهراتُ سيطرةِ طبقةٍ على أخرى، وتعبر الايديولوجيا بالطريقة التي سنحددها بعد قليل، عن علائق السيطرة هذه. وفي لغة هابرماس، تتم ظاهرة السيطرة داخل منطقة الفعل التواصلي، فهناك تلتوي اللغة داخل شروط للمارسة على مستوى الكفاءة التواصلية. لأجل ذلك فإن هيرمينوطيقا تنتصب داخل مثالية الخاصية الكلامية تجد حدودها عند ظاهرة لا تؤثر باللغة بما هي عليه إلا لأن العلاقة بين الاشياء العظيمة الثلاثة -العمل، السلطة، اللغة- قد تبدلت.

الملمح الثاني: لأن التواءات اللغة لا تأتي من استعمال اللغة في حد ذاته وإنما من علاقته بالعمل والسلطة، فأن تلك الالتواءات لا تكون قابلة لأن يتعرف عليها أعضاء العشيرة. وسوء التعرف هذا، خاص بظاهرة الايديولوجيا. ولإنجاز التحليل الظاهراتي لذلك، يجب اللجوء إلى مصطلحات من نوع تحليلنفساني: *الوهم بوصفه مميزا عن الخطأ*، *الاسقاط* بوصفه تكوينا لتعال مغلوط، الترشيد بوصفه إعادة ترتيب مباشرة للحوافز بحسب مظاهر تبرير عقلنيٍّ. ولكي يعبر عن نفس الشيء في مجال العلوم الاجتماعية النقدية، تحدث هابرماس عن "التواصل المزعوم" أو "الفهم الملتوي منهجيا"، في مقابل سوء الفهم المجرد.

الملمح الثالث: إذا كان سوء المعرفة غير قابل لأن يَتَغَلَّبَ عليه بواسطة الحوار المباشر، فأن على تذويب الايديولوجيات أن ينجز انعطاف الاجراءات التفسيرية وليس فقط الاجراءات الفهمية. وهذه الاجراءات تضع موضع تساؤل جهازا نظريا لا يمكن أن نشتقه من أي هيرمينوطيقا ستكتفي بأن تمد إلى صعيد الفن التأويلَ التلقائي للخطاب العادي داخل المحادثات. هنا أيضا يقدم التحليل النفسي نموذجا جيدا: وهذا المثال قد شُرح بتطويلٍ في القسم الثالث من *المعرفة والمصلحة* وفي المقالة المعنونة بـ"المطالبة بكونية الهيرمينوطيقا" (ص.١٢٠).

يتبنى هابرماس في هذه المقالة، التأويل الذي يقترحه أ. لورانزر للتحليل النفسي باعتباره تحليلا للكلام Sprachanalyse والذي بحسبه يتم "فهم" المعنى بواسطة "إعادة بناء" "مشهد بدائي" يوضع على علاقة بـ"مشهدين" آخرين: "مشهد" النظام "العرضي" و"المشهد" المصطنع لموقف "التحويل" trasfert. وبالتأكيد فإن التحليل النفسي يبقى داخل منطقة الفهم الذي ينتهي عند وعي المريض بحالته. وبهذا المعنى يسميه هابرماس "هيرمينوطيقا الأعماق"؛ إلا أن هذا الفهم للمعنى يقتضي انعطافا لـ"إعادة تشييد" سيرورات "إزالة الترميز" التي يجريها التحليل النفسي في اتجاه معاكس بحسب *طرق* لـ"إعادة الترميز". وإذن، ليس التحليل النفسي أجنبيا تماماً عن الهيرمينوطيقا، مادمنا نستطيع بَعْدُ أن نعبر عنها بمصطلحات نزع الترميز وإعادة الترميز. إنها تكون، بالأحرى، *تجربة قصوى* بسبب القوة التفسيرية المرتبطة بـ"إعادة تشييد" "المشهد البُدائي". بعبارة ثانية، لفهم *ماهو* العرض، يجب تفسير *لماذا*. وفي هذه المرحلة التفسيرية يلعب الجهاز النظري فيوفر شروط إمكان التفسير وإعادة التشييد: مفاهيم نموذج الاشتغال النفسي (المحافل الثلاثة والأدوار الثلاثة)، مفاهيم اقتصادية (أوالية الدفاع، الكبت الأولي والثانوي، انفصال)، مفاهيم تكوينية (المراحل الشهيرة والتنظيمات الرمزية المتتالية). وفي ما يتعلق خاصة بالمحافل الثلاثة *أنا*–هو–*الأنا* الأعلى، فإنها حسب هابرماس

مرتبطة بمنطقة التواصل عن طريق السيرورة الحوارية للتوضيح التي تقود المريض مجددا إلى التفكير في نفسه. ويختم هابرماس قائلا: "لا يمكن للميتا-سيكولوجيا أن تتأسس إلا باعتبارها ميتا-هيرمينوطيقا" (م.م. ص. ١٤٩).

للأسف، فإن هابرماس لا يقول لنا شيئا على الطريقة التي يجب أن ننقل بها الرسم الخيالي الذي هو، في آن، تفسيري وميتا-هيرمينوطيقي، من التحليل النفسي إلى مستوى الايديولوجيات. وأعتقد أنه يتحتم القول بأن التواءات التواصل المرتبطة بالظاهرة الاجتماعية للسيطرة والعنف، تشكل أيضا ظاهرات لنزع الترميز. ويتحدث هابرماس أحيانا وبطريقة جد موقعة، عن "التواصل السابق" مستحضرا التمييز الذي أقامه ڤيتْغنْشتايْن بين اللغة العمومية واللغة الخاصة. ويجب أن نوضح كذلك بأي معنى يقتضي فهم هذه الظواهر إعادة تكوين حيث سنجد بعض ملامح الفهم "المشهدي" بل وحتى "المشهد" الثلاثي، الراهن، الأصلي والمنقّل. وفي كل الأحوال، يجب توضيح كيف يقتضي الفهم مرحلة للتفسير إذ أن المعنى لا يفهم إلا إذا فسر أصل اللامعنى. وأخيرا، يتوجب أن نوضح كيف يضع هذا التفسير موضع تساؤل، جهازا نظريا شبيها بنموذج الاشتغال النفسي أو النموذج الاقتصادي الفرويدي، والذي لا يمكن استعارة مفاهيمه الموجهة لا من التجربة الحوارية في إطار اللغة العادية، ولا من شرح للنصوص مضاف على الفهم المباشر للخطاب.

تلك هي الملامح الاساسية لمفهوم ايديولوجيا: تأثير العنف داخل الخطاب، إخفاء يتمنع مفتاحه على الوعي، ضرورة الانعطاف بواسطة تفسير الاسباب. وبهذه الملامح الثلاثة، تكون الظاهرة الايديولوجية تجربة قصوى بالنسبة للهيرمينوطيقا. فبينما لا تفعل هذه الأخيرة سوى توسيع وتطوير كفاية طبيعية، نكون في حاجة إلى ميتا-هيرمينوطيقا لصنع نظرية تشويهات الكفاية التواصلية. والنقد هو هذه النظرية للكفاية التواصلية التي تشمل فن الفهم، وتقنيات التغلب على سوء الفهم، والعلم التفسيري للإلتواءات.

٤. لا أريد أن أنهي هذا التقديم المسرف في الخطاطية، عن فكر هابرماس، بدون أن أقول بضع كلمات عن الخلاف، ربما الأعمق، الذي يفصله عن فكر غادامير.

في نظر هابرماس، العيب الأساسي لهيرمينوطيقا غادامير، هو أنه أضفى طابعا أونطولوجيا على الهيرمينوطيقا؛ وهو يقصد بذلك أن غادامير ألح على التفاهم وعلى الاتفاق كما لو أن الإجماع الذي يسبقنا هو شيء مكون للكينونة ومعطى داخلها. ألا يقول غادامير بأن الفهم هو *كينونة* بدلا من *كونه معرفة*؟ ألا يتحدث، بلسان أحد الشعراء، عن "الحوار الذي هو نحن"؟ ألا يعتبر الخاصية الكلامية (Sprachlichkeit) تكوينا أونطولوجيا، بمثابة محيط

نتحرك داخله؟ وبكيفية جوهرية أكثر، ألا يغرس هيرمينوطيقا الفهم داخل أونطولوجيا للتناهي؟ إن هابرماس يسيء الظن بما يبدو له أقنوما أونطولوجيا لتجربة نادرة، أي تجربة أن نكون مسبوقين في حواراتنا الأكثر نجاحا بالتفاهم الذي يحملها. لكننا لا نستطيع أن نقنن هذه التجربة وأن نصنع منها النموذج، والبرادغم، والفعل التواصلي؛ والذي يمنعنا من ذلك هو بالذات الظاهرة الحوارية. لو أن الايديولوجيا كانت فقط عائقا داخليا أمام الفهم، وسوء فهم تستطيع ممارسة السؤال والجواب وحدها أن تخلخله، لكان بالإمكان عندئذ أن نقول "حيث يوجد الفهم، يوجد تفاهم مسبق".

إنه يعود لنقد الايديولوجيات أن يفكر بمصطلحات الاستباق ما تفكر فيه هيرمينوطيقا التقاليد بمصطلحات التقليد المأخوذ على العاتق. بعبارة أخرى، يستتبع نقد الايديولوجيات أن يطرح بوصفه فكرة ضابطة، أمامنا، ما تدركه هيرمينوطيقا التقاليد على أنه موجود في أصل الفهم. وهنا يدخل إلى الحلبة ما أسميناه المصلحة الثالثة التي تحرك المعرفة، أي مصلحة التحرر وكما رأينا، فإن هذه المصلحة هي التي تحرك العلوم الاجتماعية النقدية. وهي التي تعطي أيضا إطارا مرجعيا لجميع الدلالات المشتغلة في التحليل النفسي وفي نقد الايديولوجيات. إن التفكير الذاتي هو المفهوم المتعالق بِنَفْعِ التحرر. لذلك لا نستطيع أن نؤسس التفكير الذاتي على *إجماع* مسبق. ما يوجد مسبقا، هو بالذات التواصل المنكسر. إننا لا نستطيع أن نتحدث، مثل غادامير، عن تفاهم يحمل الفهم بدون افتراض اتفاق لتقاليد غير موجود، وبدون أقنمة الماضي الذي هو أيضا مكان للوعي المغلوط، وأخيرا بدون أن نضفي طابعا أونطولوجيا" على اللغة التي ما هي سوى "كفاية تواصلية" ملتوية منذ الأبد.

يجب إذن، وضع مجموع نقد الايديولوجيات تحت علامة فكرة ضابطة، هي فكرة تواصل بدون حدود ولا إرغامات. والنبرة الكانطية هنا واضحة، والفكرة الضابطة هي ما يجب أن يكون أكثر من الكائن، وهي استباق أكثر مما هي تذكر. وهذه الفكرة هي التي تعطي معنى لأي نقد تحليل نفسي أو سوسيولوجي، لأنه لا يوجد نزع الترميز إلا من أجل مشروع لإعادة الترميز، ولا يوجد مثل هذا المشروع إلا في منظور ثوري متصل بنهاية العنف. وحيث كانت هيرمينوطيقا التقاليد نَجْهَد لاستخلاص جوهر السلطة لربطه بالاعتراف بتفوق ما، نجد مصلحة التحرر تعيدنا إلى التاسعة من *أطروحات عن فيورباخ*: "لقد أول الفلاسفة العالم، ويتعلق الأمر، الآن، بتغييره". وهكذا، فإن نزعة أخروية لاعنفية تشكل الأفق الفلسفي الأخير لنقد الايديولوجيات. وهذه النزعة الأخروية، القريبة من نزعة إرنست بلوخ، تأخذ المكان الذي تشغله أونطولوجيا التفاهم اللغوي في هيرمينوطيقا التقاليد.

II. من أجل هيرمينوطيقا نقدية

١. تفكير نقدي حول الهيرمينوطيقا

أريد الآن، أن أفكر، لحسابي الخاص، في الافتراضات التي يعتمد عليها تصور كل من غادامير وهابرماس، وأن أتناول المعضلات التي طرحتها في مدخل هذه الدراسة. لقد قلت بأن تلك المعضلات تتعلق بدلالة الإشارة الفلسفية الأكثر جوهرية. وإشارة الهيرمينوطيقا هي إشارة متواضعة للاعتراف بالشروط التاريخية التي يخضع لها كل فهم بشري تحت نظام التناهي؛ بينما إشارة نقد الايديولوجيات فخورة بالتحدي الموجه ضد التواءات التواصل البشري. بواسطة الإشارة الأولى، أندرج ضمن الصيرورة التاريخية التي أعرف أنني منتم إليها؛ وعن طريق الثانية، أعارض الوضع الراهن للتواصل البشري المزيف، بفكرة تحرير الكلام تحريرا سياسيا في جوهره، تقوده فكرة قصوى عن التواصل بدون حدود ولا عقبات.

لا يستهدف حديثي صهر هيرمينوطيقا التقاليد بنقد الايديولوجيات في نسق أعلى يشملهما؛ فقد قلت منذ البداية بأن كل واحد منهما يتكلم من موضع مختلف. وهذا أمر جيد. لكن، قد يُطْلَبُ من كلٍّ من الفلسفتين الاعتراف بالأخرى، لا بوصفها موقفا أجنبيا، خصما خالصا، وإنما بوصفها رافعا لمطلبٍ مشروعٍ، على طريقته.

من هذا المنظور، سأتناول، مجددا، السؤالين المطروحين في المدخل: ١) وفق أي شرط تستطيع فلسفة هيرمينوطيقية أن تحدثنا في داخلها عن الطلب المشروع المتصل بنقد الايديولوجيات؟ وما ثمن ذلك من حيث إعادة الصوغ، أو من خلال أي صهر جديد لبرنامجها؟ ٢) ضمن أي شرط يكون نقد الايديولوجيات ممكنا؟ وهل يمكن أن يكون، في التحليل الأخير متجردا من افتراضات هيرمينوطيقية؟

يطرح السؤال الأول قدرةَ الهيرمينوطيقا على أن تُقدم تحليلا عن محفلٍ نقدي بصفة عامة. كيف يمكن أن يوجد نقدٌ في الهيرمينوطيقا؟

ألاحظ، بدءا، أن الاعتراف بالمحفل النقدي هو رغبة عابرة كثيرا ما كررتها الهيرمينوطيقا إلا أنها أجهضت باستمرار. وبالفعل، منذ هايدْغر، التزمت الهيرمينوطيقا بكليتها في حركة "*العودة إلى الأساس*" التي تقود، انطلاقا من سؤال إبستمولوجي متعلق بشروط إمكان "علوم الفكر"، إلى بنية الفهم الأنطولوجية. ويمكن أن نسأل، عندئذ، عما إذا كانت مسافة العودة ممكنة. ومع ذلك، فإنه خلال مسافة العودة هذه يمكن اختبار التأكيد القائل بأن أسئلة النقد

الشرحي-التاريخي هي أسئلة "مشتقة"، وبأن الدائرة الهيرمينوطيقية، بمعنى الشروح، هي مؤسسة على بنية استباق الفهم على الصعيد الأنطولوجي الأساسي.

لكن، لأسباب بنيوية، تبدو الهيرمينوطيقا الأنطولوجية عاجزة عن تحليل وتوسيع هذه الإشكالية المتصلة بالعودة. وعند هايْدغر نفسه، يترك السؤال بمجرد طرحه. نقرأ ما يلي في *كينونة وزمن*: "*تحتوي الدائرة المميزة للفهم(...) في داخلها، على إمكانية أصلية للمعرفة الأكثر أصلية. ولا يمكن التقاط تلك الإمكانية بطريقة صحيحة إلا إذا حدَّد التوضيحُ (التأويل*=Auslegung) لنفسه مهمة أولى، دائمة وأخيرة، تتمثل في ألا ينساق إلى فرض مكتسباته ونظراته المسبقة واستباقاته، بواسطة أفكار عارضة ومفاهيم سعبية، بل يؤكد تيمته العلمية بواسطة تحليلهذه الاستباقات حسب الأشياء ذاتها"(ص. ١٥٣). هكذا إذن، وضع من حيث المبدأ، التمييز بين الاستباق بحسب الأشياء ذاتها، وبين استباقٍ منحَدرٍ من أفكار عارضة ومفاهيم شعبية. وهذان المصطلحان الأخيران لهما قرابة واضحة مع الأحكام المسبقة "للاستعجال" و"للوقاية". لكن كيف نذهب إلى أبعد، ما دام هناك مباشرة بعد ذلك، تصريح بأن "الافتراضات الأنطولوجية لكل معرفة تاريخية، تعلي أساسا فكرة التماسك الخاصة بالعلوم الدقيقة"، ومادام هناك تجنب لمسألة التماسك الخاصة بالعلوم التاريخية نفسها؟ إن الحرص على تجذير الدائرة بعمق يفوق كل إبستمولوجيا يحول دون إعادة طرح السؤال الابستمولوجي بعد الأنطولوجيا.

هل معنى ذلك أنه لا يوجد عند هايْدغر نفسه أي تطور يطابق لحظة نقدية في ابستمولوجيا ما؟ نعم، ولكن هذا التطور مطبَّق في مكان آخر. بالانتقال من تحليل الكينونة هنا، التي تنتمي إليها نظرية الفهم والتأويل، إلى نظرية الزمنية والكلية التي ينتمي إليها التأمل الثاني عن الفهم (الفقرة ٦٣)، يبدو أن كل الجهد النقدي قد بذل في عمل *تفكيك الميتافيزيقا*. ويمكن أن نفهم لماذا: فبمجرد أن أصبحت الهيرمينوطيقا هيرمينوطيقا للكينونة -لمعنى الكينونة- فإن بنية الاستباق الخاصة بمسألة معنى الكينونة قد قدمت من لدن تاريخ الميتافيزيقا الذي يأخذ بالضبط مكان الحكم المسبق. منذئذ، تبذل هيرمنوطيقا الكينونة كل مواردها النقدية في مناقشتها مع الجوهر الاغريقي والقروسطوي، ومع الكوجيتو الديكارتي والكانطي. وتأخذ المواجهة مع التقليد الميتافيزيقي للغرب، مكان نقد الأحكام المسبقة. بتعبير آخر، في منظور هايْدغري النقد الداخلي الوحيد الذي يمكن اعتباره بمثابة جزء مندمج في مشروع التوضيح، هو تفكيك الميتافيزيقا؛ ولا يمكن لنقد إبستمولوجي بمعنى الكلمة، أن يعاد أخذه على العاتق إلا

بكيفية غير مباشرة، بالقدر الذي يمكن معه تمييز رواسب ميتافيزيقية تفعل حتى في العلوم المزعوم أنها وضعية أو تجريبية. إلا أن هذا النقد للأحكام المسبقة والذي هو من أصل ميتافيزيقي، لا يمكنه أن يحل مكان مواجهة حقيقية مع العلوم الانسانية ومع منهجيتها وافتراضاتها الابستمولوجية. بعبارة ثانية، فإن هم الجذرية الواخز، هو الذي يحول دون إنجاز الهيرمينوطيقا العامة لقطع مسافة العودة نحو الهيرمينوطيقات الجهوية: الفيلولوجيا، التاريخ، بسيكولوجيا الأعماق إلخ...

أما عن كادمير، فمن المؤكد أنه أحسن التقاط استعجال هذه "الجدلية الهابطة" من الأساسي إلى المشتق. هكذا يعلن: "يمكن أن نتساءل عن النتائج التي تنعكس على هيرمينوطيقا علوم الفكر جراء كون هايْدغر يشتق أساسا بنية الفهم الدائرية، من زمنية الكينونة هنا" (حقيقة ومنهج، ص. ٢٥٠). هذه :العواقب" هي، في الواقع، ما يهمنا. ذلك أنه، داخل حركة الاشتقاق يؤدى التفضيل بين ما قبل الفهم والحكم المسبق، إلى إشكال، وتنبثق المسألة النقدية من جديد، في قلب الفهم ذاته. ومن ثم فإن غادامير، وهو يتحدث عن نصوص ثقافتنا، لا يكف عن الإلحاح على أن تلك النصوص دالةٌ بنفسها، وبأن "شيئا من النص" يتوجه إلينا. لكن، كيف نترك "شيء النص اللامحدود" يتكلم بدون واجهة السؤال النقدي عن اختلاط ما قبل الفهم بالحكم المسبق؟ إن هيرمينوطيقا غادامير، فيما يبدو لي، معاقة عن أن تلتزم عميقا بهذه الطريق، ليس فقط لأن كل مجهود للفكر، مثل عند هايْدغر، هو مستثمر في تجذير مسألة الأساس، وإنما لأن التجربة الهيرمينوطيقية نفسها تمنع من التقدم على طرق الاعتراف بكل محفل نقدي.

إن التجربة المبدئية التي تحدد الموضع نفسه الذي منه ترفع الهيرمينوطيقا مطلبها في الكونية، تحتوي على دحض "المباعدة الاستلابية" التي تحكم الوضع الموضوعاني للعلوم الانسانية. منذ ذاك، كل مؤلَّفٍ يأخذ طابعا ثنائيا يلحظ حتى في العنوان: حقيقة ومنهج، وفيه يتغلب البديل على الواو الرابطة. وهذا الوضع الأولي للبديل [الخيار]، وللثنائية هو، فيما يظهر لي، ما يحول دون أن نعترف حقيقة بالمحفل النقدي وأن ننصف بذلك نقد الايديولوجيات الذي هو التعبير الحديث وما بعد الماركسي عن المحفل النقدي.

ويصدر تساؤلي الخاص عن هذه المعاينة. تساءلتُ: ألا يكون من الملائم زحزحة الموضع الأولي للسؤال الهيرمينوطيقي، وإعادة صوغ السؤال الأساسي للهيرمينوطيقا بكيفية تتيح لجدلية معينة بين تجربة الانتماء وبين المباعدة الاستلابية أن تصبح هي الدافع والمفتاح لحياة الهيرمينوطيقا الداخلية؟

إن هذه الفكرة عن زحزحة الموضع الأولي للسؤال الهيرمينوطيقي قد استوحيتها من تاريخ المشكلة الهيرمينوطيقية نفسه. فعلى امتداد هذا التاريخ، لم تكف النبرة عن أن تبرز الشرح والفيلولوجيا، أي نوع العلاقة مع التقليد الذي يتأسس على *وساطة* النصوص والوثائق والمآثر التي يمكن مقارنة وضعها الاعتباري بوضع النصوص. إن شلايرماخر شارحٌ للعهد الجديد، ومترجم لأفلاطون. أما ديلتاي، فيرى خصوصية التأويل، قياسا إلى الفهم المباشر للآخر، في ظاهرة التثبيت بالكتابة وبالتدوين عموما.

بعودتنا، على هذا النحو، إلى إشكالية النص، والشرح، والفيلولوجيا، نبدو أول الأمر، قد قلصنا هدف الهيرمينوطيقا وأهميتها وزاوية الرؤية لديها. ولكن، بما أن كل مطالبة بالكونية صادرةٌ من مكان ما، فإنه بالإمكان انتظار أن يعمل إصلاح علاقة الهيرمينوطيقا بالشرح على أن يظهر بدوره، ملامح الكونية التي، بدون أن تناقض حقيقة هيرمينوطيقا غادامير، فإنها تعد لها باتجاه حاسم من أجل مخرج للمناقشة الدائرة مع نقد الايديولوجيات.

وأريد أن أرسم أربع تيمات تكون نوعا من التتمة النقدية لهيرمينوطيقا التقاليد:

أ. تبدو المباعدة التي تميل هذه الهيرمينوطيقا إلى أن ترى فيها نوعا من التدهور الأونطولوجي وكأنها مكون إيجابي لكينونة النص. إنها [المباعدة] تنتمي إلى التأويل، لا بوصفها ضدا له، بل بوصفها شرطه. وهذه اللحظة للمباعدة مندرجة داخل التثبيت بالكتابة، وداخل جميع الظاهرات المشابهة في نظام نقل الخطاب، بالفعل، لا تُخْتَزَل لكتابة مطلقا في التثبيت المادي للخطاب، ذلك أن التثبيت هو شرط لظاهرة أكثر جوهرية وهي ظاهرة استقلال النص، استقلالا ثلاثيا: تجاه نية المؤلف، وتجاه الوضع الثقافي وجميع المكيفات السوسيولوجية لإنتاج النص؛ ثم تجاه المرسل إليه البسيط. وهذا معناه أن النص لم يعد يتطابق مع ما كان الكاتب يريد أن يقوله، فالدلالة اللفظية والدلالة الذهنية لهما مصيران متمايزان. وهذه الصيغة الأولى للاستقلال تستتبع إمكانية أن يفلت "شيء النص اللامحدود" من الأفق القصدي المحدود لكتابة؛ وأن يعمل عالم النص على تفجير عالم كاتبه. إلا أن ما هو صحيح بالنسبة للشروط النفسية هو أيضا صحيح بالنسبة للشروط السوسيولوجية، لدرجة أن من يريد تصفية الكاتبٓ يكون أقل استعدادا لأن ينفذ نفس العملية في المجال السوسيولوجي. إن خاصية العمل الفني، والعمل الأدبي، هي أن يتسامى بشروطه الخاصة النفسية-السوسيولوجية لإنتاجه، وأن ينفتح بذلك على سلسلة غير محدودة من القراءات تكون هي نفسها متموقعة في سياقات سوسيو-ثقافية مختلفة على الدوام. باختصار، يعود إلى العمل الإبداعي الاضطلاع

بالتخلص من السياق، سواء من وجهة النظر السوسيولوجية أو النفسية، والقدرة على أن يندرج *في السياق* بكيفية مختلفة؛ وهذا هو ما يصنع فعل القراءة. ينتج عن ذلك، أن وساطة النص لا يمكن أن تعامل على أنها توسيع للوضع الحواري. وبالفعل، في الحوار تكون مواجهة الخطاب معطاة مسبقا من لدن النّدوة نفسها؛ أما في الكتابة، فإنّ المرسل إليه الأصلي متعالى به. وخارج هذا الأخير يخلق العمل الابداعي نفسُه "مستمعين" يتسع عددهم، احتمالا، إلى كل من يعرف القراءة.

يمكن أن نرى في هذا الانعتاق الشرط الأكثر جوهرية للاعتراف بمحفل نقدي وسط التأويل، لأن المباعدة هنا تنتمي إلى الوساطة نفسها.

إن هذه الملاحظات لا تفعل، بمعنى ما، أكثر من أن تمدد ما يقوله غادامير نفسه، من جهة، عن "المسافة الزمنية" (التي رأينا، آنفا، أنها مكون لـ"الوعي للمعرض لتأثير التاريخ") ومن جهة ثانية، عن الخاصية الكتابية التي تضيف، حسب غادامير، ملامح جديدة للخاصية الكلامية. لكن، في الوقت نفسه الذي يمدد هذا التحليل تحليل غادامير، فإنه يزحزح النبرة قليلا. ذلك أن المباعدة التي تكشف عنها الكتابة قائمة من قبل داخل الخطاب نفسه المشتمل على بذور المباعدة بين المقول (dit) والقول، حسب تحليل هيغل الشهير في مطلع كتابه "*ظاهراتية الفكر*": فالقول يتلاشى، لكن المقول يستمر. وفي هذا الصدد، فإن الكتابة لا تمثل أي ثورة جذرية في تكوين الخطاب، وإنما تنجز أمنيتها الأعمق.

ب. على الهيرمينوطيقا أن ترضي شرطا آخر، إذا كان عليها أن تأخذ في الاعتبار محفلا نقديا انطلاقا من مقدماتها المنطقية الخاصة؛ عليها مجاوزة الثنائية المخربة، الموروثة عن ديلتاي، بين "التفسير" و"الفهم". وكما هو معلوم، فإن هذه الثنائية تصدر عن اقتناع بأن كل موقف تفسيري مستعارٌ من منهجية *علوم الطبيعة* ثم وُسِّع بغير حق، ليشمل *علوم الفكر*. إن ظهور نماذج سيميولوجية، في حقل نظرية النص، يقنعنا بأن كل تفسير ليس طبيعيا أو سببيا. ذلك أن النماذج السيميولوجية المطبقة خاصة على نظرية المحكيّ، هي نماذج مستعارة من مجال اللغة نفسه، عن طريق توسيع وحدات أصغر من العبارة لتشمل وحدات أكبر من العبارة (قصائد، محكيات، إلخ...). والمقولة التي يجب أن نضع ضمنها الخطاب، لم تعد هنا، هي الكتابة وإنما العمل الأدبي، أي مقولة تنتمي إلى *الممارسة* وإلى العمل. وعلى الخطاب أن يتمكن من أن يُنْتَجَ على شاكلة مؤلَّف يقدم بنية وشكلا. وأكثر من الكتابة، يتولى إنتاجُ الخطاب بوصفه عملا أدبيا إضفاء الموضوعية التي بفضلها يعرض نفسه للقراءة ضمن شروط

وجودية متجددة باستمرار. لكن، على خلاف خطاب المحادثة البسيط الذي يندرج في الحركة التلقائية للسؤال والجواب، فإن الخطاب بوصفه عملا أدبيا، "يمسك" ببنيات تستدعي وصفا وتفسيرا يتوسطان "الفهم". ونحن، هنا، في موقف قريب من ما وصفه هابرماس. *إعادة البناء* هي طريق الفهم؛ لكن هذا الموقف ليس خاصا بالتحليل النفسي وبكل ما يعيّنُه هابرماس بمصطلح "هيرمينوطيقا الأعماق"؛ فهذا الشرط هو شرط العمل الإبداعي بصفة عامة. وإذن، إذا كانت هناك هيرمينوطيقا -وأعتقد أنها موجودة ضد البنيوية التي تريد أن تنحصر في المرحلة التفسيرية- فإنها لن تتكون بمعاكسة تيار التفسير البنيوي، بل من خلال وساطته. وهذه بالفعل، مهمة الفهم المتمثلة في أن يحمل للخطاب ما يقدم نفسه أولا على أنه بنية. لكن يجب الذهاب إلى أبعد نقطة ممكنة على *طريق* إضفاء الموضوعية، إلى تلك النقطة حيث التحليل البنيوي يكشف تماما *الدلالة العميقة* لنص ما، قبل الزعم بفهم النص انطلاقا من "الشيء" الذي يكلّه فيه. ذلك أن شيء النص ليس فقط ما تكشفه قراءة ساذجة، وإنما هو ما يوسطه الترتيب الشكلي لنص. إذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الحقيقة والمنهج لا يكونان بديلا، بل هما سيرورة جدلية.

ج. بطريقة ثالثة، تلتفت هيرمينوطيقا النصوص نحو نقد الايديولوجيات. ويبدو لي أن اللحظة الهيرمينوطيقية بمعنى الكلمة هي تلك اللحظة حيث التساؤل المنتهك لحرمة النص، يتجه نحو ما يسميه غادامير نفسه "شيء النص اللامحدود" أي نوع العالم الذي يفتحه هو [أمامنا]. ويمكن تسمية هذه اللحظة بلحظة المرجع، استحضارا للتمييز الذي أقامه عالم منطق الرياضيات فريجه بين المعنى *والمرجع*. فمعنى العلم الابداعي هو تنظيمه الداخلي، ومرجعه هو صيغة وجوده في العالم معروضة أمام النص.

ألاحظ، عابرا، أن القطيعة الأكثر حسما مع الهيرمينوطيقا الرومانسية توجد هنا؛ إذ ليست هناك نية مستترة يتوجب البحث عنها وراء النص، وإنما هناك عالم يعرض أمامه. غير أن هذه القدرة للنص على فتح بعد واقعي، تشتمل في مبدئها نفسه، على تحصُّنٍ ضد أي واقع معطى، ومن ثمة إمكانية نقدٍ للواقعي. وهذه القوة الانتهاكية إنما تكون أكثر حيوية في الخطاب الشعري. ذلك أن استراتيجية هذا الخطاب تستند برمتها على توازن لحظتين: تعليق مرجعية اللغة العادية وفتح مرجع من درجة ثانية الذي هو اسم آخر لما أسميناه آنفا بعالم العمل الأدبي، عالم مفتوح من لدن العمل. ومع الشعر، يكون التخييل هو *طريق* إعادة الوصف، أو إذا أردنا أن نتكلم مثل أرسطو في البويطقا، فإن خلق *خرافة*، "حكاية" هو الطريق إلى *المحاكاة* والتقليد الخلاق.

هنا أيضا نحلل تيمة رسمها غادامير نفسه، وبخاصة في الصفحات الرائعة التي كتبها عن *اللّعب*. لكننا إذ ندفع إلى النهاية هذا التأمل في العلاقة بين *التخييل وإعادة الوصف*، فإننا ندخل تيمة نقدية تنحو هيرمينوطيقا التقاليد إلى طردها خارج حدودها. على أن هذه التيمة النقدية كانت موجودة بالقوة في التحليل الهايْدغري للفهم. ونحن نتذكر أن هايْدغر ألحق بالفهم موضوعة "إسقاط إمكاناتي الأكثر خصوصية"؛ وهذا يعني أن صيغة وجود العالم المفتوح من لدن النص، هي صيغة الممكن، أو بالأحرى صيغة قدرة الوجود. وفي ذلك تكمن قوة المتخيل الانتهاكية. وتكمن مفارقة المرجع الشعري بالذات في كون الواقع لا يعاد وصفه إلا بقدر ما يسمو الخطاب إلى التخييل.

يتحتم، إذن، على هيرمينوطيقا قدرة الوجود أن تلتفت نحو نقد للإيديولوجيات تُكَوِّن إمكانيتَهُ الأكثر جوهرية. وفي نفس الآن، فإن المباعدة تندرج في صميم المرجع: إذ أن الخطاب الشعري يتباعد عن الواقع اليومي، مستهدفا الكينونة بوصفها قدرة وجود.

د. وبطريقة أخيرة، تعين هيرمينوطيقا النصوص، عبر التجويف، مكان نقد للإيديولوجيات. وهذه المسألة الأخيرة تنصب على الوضع الاعتباري للذاتية في التأويل. فإذا كان، بالفعل، الهم الأول للهيرمينوطيقا لا يسعى إلى الكشف عن نية مستترة وراء النص، وإنما عرض عالم أمامه، فإن فهم الذات الأصلية هو ذلك الفهم الذي، حسب الأمنية نفسها لهايْدغر وغادامير، يتلقى معلومات بواسطة "شيء النص اللامحدود". وتحتل العلاقة بعالم النص مكان العلاقة بذاتية الكاتب؛ وفي الآن نفسه، تكون مشكلة ذاتية القارئ قد تزحزحت أيضا. إن الفهم لا يعني إسقاط الذات على النص، بل عرض الذات على النص؛ إنه يعني تلقي ذاتا أوسع من تَمَلُّكِ مقترحات للعالم يَعْرِضُها التأويلُ.

باختصار، فإن شيء النص اللامحدود هو الذي يعطي للقارئ بعده من الذاتية. وعندئذ لا يعود الفهم تكوينا يكون مفتاحه في حوزة الذات. وإذا مضينا بهذا الايحاء إلى نهايته، فأنه يتحتم القول بأن ذاتية القارئ ليست أقل تعليقا، ولا تحقيقا، وكمونا من العالم نفسه الذي يعرضه النص. بتعبير آخر، إذا كان التخييل بعدا جوهريا لمرجع النص، فإنه ليس بعدا أقل جوهرية في ذاتية القارئ. إنني، وأنا أقرأ، لا أتحقق (je m'irréalise). فالقراءة تدخلني إلى التنويعات الخيالية *للأنا*. وتحوُّلُ العالم بحسب اللعب، هوأيضا تحولٌ لعبيٌّ للأنا.

إنني أجد في فكرة "التنويع الخيالي للأنا" الإمكانية الأكثر جوهرية لنقد أوهام الذات. ويمكن لهذه العلاقة أن تبقى مستترة أو غير معروضة في هيرمينوطيقا للتقاليد تخشى أن تدخل قبل الأوان، مفهوما للتملك يتوجه رأسه ضد المباعدة الاستلابية. إلا أنه إذا كانت

المباعدة في حد ذاتها ليست طريقة سيئة تستحق المحاربة، بل هي شرط إمكان فهم الذات أمام النص، فإن التملك هو التتمة الجدلية للمباعدة. هكذا يستطيع نقد الايديولوجيات أن يؤخذ على العاتق داخل مفهوم لفهم الذات يستتبع عضويا نقد أوهام الذات. إن المباعدة عن الذات تقتضي أن يمر تَمَلُّكُ مقترحات العالم المهداة من النص، بنزع ملكية الذات. وبذلك يستطيع نقد الوعي المغلوط أن يصير جزءا مندمجا من الهيرمينوطيقا، وأن يوفر لنقد الايديولوجيات البعد الميتا-هيرمينوطيقي الذي يعطيه له هابرماس.

٢. تفكير هيرمينوطيقي في النقد

أود الان، أن أمارس على نقد الايديولوجيات تفكيرا مماثلا للتفكير السابق، والذي سيختبر مطالبة نقد الايديولوجيات بالكونية. ولا أنتظر من هذا التفكير أن يعيد نقد الايديولوجيات إلى حظيرة الهيرمينوطيقا، وإنما أن يؤكد غادامير القائل بأن "الكونيتين"، كونية الهيرمينوطيقا وكونية نقد الايديولوجيا، يتبادلان التأويل. ويمكن أيضا أن نقدم المشكلة بألفاظ هابرماس: حسب أي شروط يمكن للنقد أن يعرض نفسه على أنه ميتا-هيرمينوطيقا؟

أقترح أن نتبع نظام الأطروحات الذي ساعدني في التقديم الخطاطي لفكر هابرماس:

١. سأبدأ بنظرية المصالح التي تسند نقد الايديولوجيات، ونظرية الظاهراتية المتعالية ونظرية الوضعية. يمكن أن نتساءل عما يسمح بتتابع الأطروحات كما أوردناها: إن كل بحث علمي Forschung مضبوط بمصلحة يعطي لدلالات حقله إطارا استباقيا للمرجعية؛ وهذه المصالح ثلاث (وليست واحدة ولا اثنان ولا أربع): مصلحة تقنية، ومصلحة عملية، ومصلحة التحرر؛ ثم إن هذه المصالح منغرسة داخل التاريخ الطبيعي للنوع البشري، إلا أنها تسجل انبثاق الانسان فوق الطبيعة، وتأخذ شكلا في محيط الشغل والسلطة واللغة؛ وأنه خلال التفكير في الذات تكون المعرفة والمصلحة شيئا واحدا، وأن وحدة المعرفة والمصلحة تتأكد داخل جدلية تميز الآثار التاريخية لقمع الحوار، وتعيد بناء ما قُمِع.

هل هذه "الأطروحات" خاضعة لوصف تجريبي؟ لا، لأننا، في هذه الحالة، سنقع من جديد في قبضة العلوم التجريبية-التحليلية التي قلنا عنها بأنها تنتمي إلى مصلحة هي المصلحة الأولى (التقنية). هل هذه الأطروحات تكون نظرية بالمعنى المعطى لهذه الكلمة، مثلا، في التحليل النفسي، أي بمعنى شبكة من الفرضيات التفسيرية المتيحة لإعادة بناء المشهد البُدائي؟ لا، لأن هذه الأطروحات، عندئذ، ستصير جهوية مثل أي نظرية وستكون أيضا مبررة بمصلحة هي

مصلحة التحرر ربما؛ وسيغدو التبرير دائريا.

ألا يجب، منذئذ، الإقرار بأن اكتشاف المصالح في أصل المعرفة، وتراتبية المصالح وعلاقتها بثلاثية الشغل-السلطة-اللغة، إنما ينحدران من أنثربولوجيا فلسفية لها قرابة مع تحليل الكينونة هنا لهايْدغر، وبالأخص مع هيرمينوطيقاه عن "الهم" (le souci) ؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن تلك المصالح ليست لا قابلة للملاحظة، ولا كيانات نظرية مثل *الأنا* وما *فوق الأنا* *والهو* عند فرويْد، وإنما هي "عناصر موجودة" (des existentiaux). ومن ثم، فإن تحليلها يعود إلى الهيرمينوطيقا على اعتبار أنها، في آن، "الأقرب" و "الأكثر تخفيا"، ومن الواجب تبديد التعتيم للتعرف عليها.

ويمكن جدا، إذا أردنا، أن نسمي ميتا-هيرمينوطيقا هذا التحليل للمصالح إذا قبلنا أن هذه الهيرمينوطيقا هي أساسا هيرمينوطيقا للخطاب، بل هي مثالية للحياة اللغوية. لكننا رأينا أنها ليست كذلك، وأن هيرمينوطيقا ما قبل الفهم هي أساسا هيرمينوطيقا التناهي. لأجل ذلك، أقبل بكل طواعية أن أقول بأن نقد الايديولوجيات يرفع مطلبه انطلاقا من مكان آخر غير مكان الهيرمينوطيقا، وهو ذلك الذي تنعقد فيه متتالية الشغل-السلطة-اللغة. غير أن المطلبين يتقاطعان عند مكان مشترك: هيرمينوطيقا التناهي التي تضمن *قبليا* التعالق بين مفهوم الحكم المسبق ومفهوم إيديولوجيا.

٢. أريد الآن، النظر من جديد في الميثاق الذي يقيمه هابرماس بين علم اجتماعي نقدي، وبين مصلحة التحرر. لقد وضعنا في تعارض قوي هذا الامتياز للعلوم الاجتماعية النقدية مع امتياز العلوم التاريخية-الهيرمينوطيقية الذي يميل إلي الإقرار بسلطة التقاليد بدلا من ميله إلى الفعل الثوري الموجه ضد القمع.

والسؤال الذي توجهه، هنا، الهيرمينوطيقا إلى نقد الايديولوجيات هو الآتي: هل تستطيع أن تعطي لمصلحة التحرر وضعا اعتباريا، له ما يميزه حسب تقديرك تُجاه المصلحة المحركة للعلوم التاريخية-الهيرمينوطيقية؟ وهذا التمييز تم التأكيد عليه بكيفية دوغماتية وكأنما من أجل حفر هوة بين مصلحة التحرر والمصلحة الأخلاقية. لكن تحليلات هابرماس نفسه الملموسة تكذب هذا الكلام الدوغمائي. وما هو جدير بالملاحظة، أن الالتواءات التي يصفها التحليل النفسي ويفسرها، مؤولةٌ على مستوى الميتا-هيرمينوطيقي حيث يضعها هابرماس بوصفها التواءات الكفاية التواصلية. وكلّ شيء يشير إلى أنه على هذا المستوى أيضا تفعل الالتواءات المنحدرة من نقد الايديولوجيات. إننا نتذكر كيف أعاد هابرماس تأويل الماركسية

على .أساس جدلية بين الفعل الأدوي والفعل التواصلي. وفي صميم الفعل التواصلي تتعرض مأسسة العلائق البشرية للتشييء الذي يجعلها لا تعرف عند المتنافسين في التواصل. هكذا، إذن، فإن جميع الإلتواءات، تلك التي يكتشفها التحليل النفسي، وتلك التي يفضحها نقد الايديولوجيات هي التواءات لقدرة الناس التواصلية.

هل نستطيع، عندئذ، أن نعالج مصلحةالتحرر على أنها مصلحة متميزة؟ لا يبدو ذلك ممكنا، خاصة إذا اعتبرنا أيضا أن هذه المصلحة -منظورا إليها ايجابيا كحافز خاص وليس سلبا انطلاقا من تشييئات تجاربها- هي مصلحة لا تتوفر على محتوى آخر سوى المثل الأعلى للتواصل بدون عوائق ولا حدود. وبالفعل، ستكون مصلحة التحرر مجردة ومهزولة إذا لم تندرج ضمن الصعيد نفسه الذي تمارس عليه العلوم التاريخية-الهيرمينوطيقية نشاطها، أي صعيد الفعل التواصلي. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن فصل نقد للإلتواءات عن التجربة التواصلية نفسها هناك حيث بدأت، وهناك حيث هي واقعية، وهناك حيث هي نموذجية؟ إن هذا هو مهمة هيرمينوطيقا التقاليد لتُذَكِّر نقد الايديولوجيات بأن الإنسان، على خلفية إعادة التأويل الخلاق للميراثات الثقافية، يستطيع إسقاط تحرره واستباق تواصل بدون عوائق ولا حدود. وإذا لم تكن لدينا أي تجربة في التواصل، مهما كانت مختَزَلة ومُشوُهة، فهل نستطيع أن نتمناها لجميع الناس ولجميع مستويات مأسسة الرابطة الاجتماعية؟

يظهر لي، من جهتي، أن نقدا ما لا يمكن أن يكون قط أولا ولا أخيرا؛ ذلك أننا لا ننقد التواءات إلا باسم *إجماع* لا يمكن أن نستبقه على فراغ، حسب صيغة فكرة ضابطة، إذا لم تكن هذه الفكرة الضابطة نموذجية: وأحد الأمكنة نفسها لنمذجة المثل الأعلى للتواصل، هو بالضبط قدرتنا على التغلب على المسافة الثقافية داخل تأويل الأعمال الإبداعية الموروثة عن الماضي. إن من هو عاجز عن إعادة تأويل ماضيه لا يكون، ربما، قادرا مطلقا على إسقاط مصلحته في التحرر بكيفية ملموسة.

٣. أصل إلى نقطة الخلاف الثالثة بين هيرمينوطيقا التقاليد ونقد الايديولوجيات. إنها تتعلق بالهوة الفاصلة لسوء الفهم البسيط غن الالتواء المرضي أو الايديولوجي. لن أعود إلى الحجج التي عرضتها آنفا والتي ترمي إلى تخفيف الخلاف بين سوء الفهم والإلتواء؛ ذلك أن هيرمينوطيقا الأعماق هي أيضا هيرمينوطيقا، حتى إذا أسميناها ميتا-هيرمينوطيقا. أريد، بالأحرى، الإلحاح على مظهر من نظرية الإيديولوجيات لا يدين بشيء للتوازي بين التحليل النفسي ونظرية الايديولوجيات. هناك جزء كامل من عمل هابرماس لا يتوجه إلى نظرية

الايديولوجيات باعتبارها مجردة، وإنما يتوجه إلى الايديولوجيات المعاصرة. إلا أنه عندما تحلل نظرية الايديولوجيات على هذا النحو الملموس في إطار نقد للزمن الحاضر، فإنها تكشف مظاهر تتطلب أن نقرب بكيفية ملموسة، وليس نظريا فقط، مصلحة التحرر من مصلحة التواصل، وذلك في إطار التقاليد المعاد تأويلها.

ماهي بالفعل، حسب هابرماس، الايديولوجيا المسيطرة في العصر الحاضر؟ جوابه قريب من إجابة هيربرت ماركوز وجاك إلون: إنها الايديولوجيا العلمية-التكنولوجية. لن أحلل هنا، حجج هابرماس التي تضع موضع تساؤل تأويلا بحاله للرأسمالية المتقدمة وللمجتمعات الصناعية المتطورة؛ وسأتجه مباشرة إلى الملمح الاساسي الذي يضع، في نظري، بكيفية حاسمة، نظرية الايديولوجيات ضمن الحقل الهيرمينوطيقي. فالمجتمع الصناعي الحديث، حسب هابرماس، قد عوض المشروعيات التقليدية ومعتقدات الأساس المستعملة كتبرير للسلطة، بأيديولوجيا العلم والتكنولوجيا. وفعلا فإن الدولة الحديثة لم تعد دولة منذورة لتمثيل مصالح طبقة قاهرة، وإنما تعمل على إزالة الخلل الوظيفي للنسق الصناعي. ومنذ ذاك، لم يعد تبرير فائض القيمة بإخفاء أواليتها هو الوظيفة الأولى المضفية للمشروعية على الايديولوجيا، مثلما كان عليه الشأن أيام الرأسمالية الليبرالية التي وصفها ماركس، وذلك بكل بساطة لأن فائض القيمة لم يعد هوالمصدر الرئيسي للإنتاجية، ولم يعد تملكه هو الملمح الغالب على النسق؛ فالملمح المسيطر على النسق هو إنتاجية العقلنة نفسها، مندمجة في الحاسوب؛ وعندئذ فإن ما يحتاج إلى المشروعية هو صيانة النسق نفسه وتنميته. ولهذا الغرض بالذات تصلح الآلة العلمية-التقنية التي انتصبت إيديولوجيا، أي لإضفاء المشروعية على علائق السيطرة واللامساواة الضرورية لتشغيل النسق الصناعي وإن كانت تلك العلائق مستترة وراء المكافآت السخية التي يبذلها النسق في ألوان شتى. وإذن، تختلف الايديولوجيا الحديثة بكيفية ملحوظة عن تلك التي وصفها ماركس، والتي لا تصلح إلا للمدى القصير من عمر الرأسمالية الليبرالية، ولا تتوفر على أي كونية داخل الزمن. على أنه لا توجد أيضا إيديولوجيا ما قبل البورجوازية، والايديولوجية البورجوازية مرتبطة صراحة بالتستر على السيطرة وراء المؤسسة الشرعية لعقد الشغل الحر.

إذا كان وصف الإيديولوجيا الحديثة هذا مقبولا، فماذا يعني بلغة المصلحة؟ يعني أن النسق-الأصغر للعمل الأدوي قد كف عن أن يكون نسقا أصغر، وأن مقولاته قد غمرت فضاء العمل التواصلي. وفي هذا يكمن "الترشيد" الشهير الذي يتحدث عنه ماكس فيبر: ليس فقط

أن العقلنة تكتسح مجالات أخرى للعمل الأدوي، بل إنها تربط إليها ماهو متصل بالعمل التواصلي. وكان ماكس فيبر قد وصف هذه الظاهرة بكلمتي "إنجلاء السحر" و"نزع طابع الألوهية". أما هابرماس فيصفها على أنها نسيان وضياع للاختلافات بين صعيد العمل الأدوي الذي هو أيضا صعيد الشغل، وبين صعيد العمل التواصلي الذي هو أيضا صعيد المقولات المقبولة، والتبادل الرمزي، وصعيد بنيات الشخصية وإجراءات القرار المعقول. في النظام الرأسمالي الحديث، الذي يبدو جيدا أنه يتماهى، هنا، مع النسق الصناعي مجردا من أي صفة، تكون المسألة الإغريقية القديمة المتصلة بـ"العيش الجيد" محذوفة لصالح اشتغال نسق مستخدم. إن مشكلات *الممارسة* المرتبطة بالتواصل -خاصة الرغبة في إخضاع الاختيارات السياسية الكبرى للمناقشة العمومية وللقرار الديمقراطي- لم تختف، إنها مستمرة لكنها مكبوتة. وبالضبط لأن إلغاءها لا يتم بكيفية آلية، ولأن الحاجة إلى إضفاء المشروعية تبقى غير محققة، فإن هناك دائما حاجة إلى إيديولوجيا لإضفاء المشروعية على السلطة التي تضمن اشتغال النسق؛ واليوم يضطلع العلم والتقنية بهذا الدور الايديولوجي.

لكن السؤال الذي يطرحه الهيرمينوطيقي على ناقد الايديولوجيا المعاصرة هو: لنقبل بأن الايديولوجيا اليوم تتمثل في إخفاء الفرق بين النظام المعياري للفعل التواصلي وبين التكييف البيروقراطي، وإذن داخل تذويب منطقة التفاعل الموسط عبر اللغة في بنيات العمل الأدوي، فكيف نتصرف حتى لا تبقى مصلحة التحرر أمنية ورعة، إن لم يكن بتشخيص تلك المصلحة في يقظة العمل التواصلي نفسه؟ وعلى أي شيء ستَسْنِدون بكيفية ملموسة يقظةَ العمل التواصلي، إن لم يكن على الاستئناف الخلاق للموروثات الثقافية؟

٤. إن هذا التقريب اللازم بين يقظة المسؤولية السياسية وإعادة إحياء وتحريك المصادر التقليدية للعمل التواصلي، يقودني إلى قول كلمة، لأختم، عن ما ظهر أنه الخلاف الرابع والأكثر أهمية بين الوعي الهيرمينوطيقي والوعي النقدي. لقد قلنا بأن الخلاف الأول كان يدور حول تفاهم، حول *إجماع* يسبقنا وهو، بهذا المعنى، موجود. ويستبق الخلافُ الثاني مستقبلَ تحريرٍ فكرتُه الضابطة ليست كائنا وإنما مثلٌ أعلى، هو مثل أعلى للتواصل بدون حدود ولا عوائق.

ومع هذه الأطروحة النقيض الظاهرية، نلمس النقطة الأكثر حيوية، وربما اللامجدية أكثر، من نقاشنا. ذلك أن الهيرمينوطيقي سيقول في آخر الأمر: من أي موقع تتكلم عندما تلجأ إلى التفكير الذاتي Selbstreflexion إذا لم تكن في ذلك المكان الذي انتقدته بوصفه لا مكانا،

أي لا مكان للذات المتعالية؟ إنك تتلكم من أعماق التقليد. وقد لا يكون هذا التقليد هو نفسه الذي يصدر عنه غادامير؛ وربما كان هو بالذات تقليد فكر الأنوار، بينما تقليد غادامير هو ذاك المتصل بالرومانسية. لكن الأمر ما يزال يتعلق بالتقليد، تقليد التحرر بدلا من تقليد التذكر. والنقد هو أيضا تقليد. بل سأقول إنه يغوص في التقليد الأكثر تأثيرا في النفس، ذلك المتعلق بالأفعال المحرِّرة مثل تقليد سفر الخروج والبعث. وربما لن يعود هناك اهتمام بالتحرر، ولا باستباق التحرير، لو امحت عند النوع البشري ذاكرة الخروج وذاكرة البعث...

إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه لن يكون هناك ماهو أكثر خدعا من المفارقة المزعومة بين أونطولوجيا مسبقة للتفاهم وبين علم أخرويات للتحرير. لقد قابلنا في مواضع أخرى هذه المفارقات المغلوطة: كما لو أن الأمر يتعلق بضرورة الاختيار بين التذكر والأمل! وبكلمات لاهوتية: لا تساوي الأخرويات شيئا بدون الانشاد الملحَّن لأفعال الخلاص من الماضي. لا أريد مطلقا من خلال رسم هذه الجدلية لتذكُّر التقاليد ولاستباق التحرير، أن أزيل الخلاف بين الهيرمينوطيقا وبين نقد الايديولوجيات. كل واحد منهما، أكرر ذلك مرة أخرى، له مكان متميز، وله، إذا جاز القول، تفضيلات جهوية مختلفة: هنا، اهتمام بالميراث الثقافي مركز بكيفية أكثر حسما على نظرية النص؛ وهناك، نظرية للمؤسسات وظواهر السيطرة، قائمة على تحليل التشييئات والاستلابات. واعتبارا إلى أن كلا من الاتجاهين محتاج دائما إلى أن ينغرس في جهته [جهويته] ليتأكد من الطابع الملموس لمطالبته بالكونية، فإنه يجب الحفاظ على اختلافهما ضد أي تشوشية. لكن مهمة التفكير الفلسفي هي أن يحمي من التعارضات الخادعة، الاهتمام بإعادة تأويل التراثات الثقافية الموروثة عن الماضي، والاهتمام بالاسقاطات المستقبلية عن إنسانية محررة.

وإذا ما انفصل هذان الاهتامات [المصلحتان] جذريا، فعندئذ تكون الهيرمينوطيقا والنقد هما نفسهما مجرد إيديولوجيتين!

الايديولوجيا واليوتوبيا:
تعبيران عن المتخيل الاجتماعي

أسعى، في هذا النص، إلى أن أقيم علاقة بين ظاهرتين أساسيتين تلعبان دورا حاسما في الطريقة التي نتموقع بها داخل التاريخ لكي نقيم الصلة مع انتظاراتنا المتجهة نحو المستقبل، ومع تقاليدنا الموروثة عن الماضي، ومبادراتنا في الحاضر. وإنه لجدير تماما بالملاحظة أنَّ وعينا لهذه الأشياء إنما يتم عن طريق المخيلة، مخيلة ليست فقط فردية بل جماعية. لكن ما ظهر لي أنه موضوع بحث مفيد، هو كون هذا المتخيل الاجتماعي أو الثقافي ليس بسيطا بل مزدوج. إنه يتدخل ويفعل، أحيانا، في شكل إيديولوجيا، وتارة في شكل يوتوبيا. وفي ذلك لغز يستحق انتباه المربين وكذلك علماء السياسة والاجتماع والاثنولوجيا، وانتباه الفلاسفة بطبيعة الحال. ومع هذا المتخيل المزدوج، نلامس البنيةالصراعية، أساسا، لهذا المتخيل.

إلا أنه يجب الاعتراف بأن أية محاولة للتفكير في الايديولوجيا واليوتوبيا سوية، وفهم إحداهما من خلال الأخرى، تصطدم بصعوبات كبيرة. فهناك، أولا، أن كل واحد من هذين القطبين على حدة، يكون له غالبا معنى جدالي وأحيانا تنقيصي يحول دون فهم الوظيفة الاجتماعية للمتخيل الجماعي. لكن هذه الصعوبة الأولى تعكس صعوبة أخرى. فإذا كان سهلا استعمال هذين المصطلحين بمعنى جدالي، فذلك، حتى عند السوسيولوجيين الحريصين على الأوصاف البسيطة، لأن كل واحد من هذين المصطلحين يقدم مظهرا إيجابيا وآخر سالبا، أو إذا شئتم، يقدم وظيفة بناءة وأخرى هادمة. لنذهب إلى أبعد من ذلك. بالنسبة لدراسة سطحية، فإن الجانب المرضي تقريبا، من كل واحدة من هاتين الوظيفتين، هو الذي يطفو على السطح. هكذا سنكتفي، طوعا، بتعريف الايديولوجيا على أنها سيرورة لالتواءات وإخفاءات بواسطتها نخفي عن أنفسنا، مثلا، وضعنا الطبقي، وبصفة عامة صيغة انتمائنا إلى مختلف العشائر التي نشارك فيها. عندئذ، تكون الايديولوجيا مندمجة، بلا قيد ولا شرط، في كذبة اجتماعية، أو أخطر من ذلك، في وَهْمٍ حامٍ لوضعنا الاعتباري الاجتماعي، مع كل ما يشتمل عليه من امتيازات ومظالم. لكن، في اتجاه معاكس، نتهم، طوعيا، اليوتوبيا بكونها مجرد هروب من الواقع، ونوعا من الخيال العلمي المطبق على السياسة. ننتقد بشدة التصلب شبه الهندسي للمشاريع الطوبوية ونرفضها بمجرد ما يبدو أن ذلك التصلب لا يهتم بالخطوات الأولى التي عليه أن يخطوها باتجاه السياسة، وبصفة عامة باتجاه كل ما يشكل منطق الفعل.

حينئذ، لا تعود اليوتوبيا سوى طريقة للحلم بالعمل، متجنبة التفكير في شروط إمكان اندراجها ضمن الوضع الراهن.

إن التحليل الذي أقترحه، يتمثل في تنظيم الدلالات والوظائف المتميزة، المعترف بها لكل واحدة من هاتين الصيغتين للمتخيل الاجتماعي، وفي عقد مقارنة بين مستويات كل منهما، وأخيرا في البحث عن تعالقٍ أعمق على الصعيد الأكثر جوهرية لكل واحدة من الصيغتين. سأشرع، إذن، في تحليل للمستويات سيقودنا كل مرة من المستوى الأكثر سطحية إلي المستوى الأعمق. وسأبذل جهدي للحفاظ على نفس البنية خلال التحليلين المتوازيين للإيديولوجيا واليوتوبيا، وذلك لتحضير التفكير المطبق على تعالقاتهما العميقة.

I. الإيديولوجيا

أقترح تمحيص ثلاثة استعمالات، لها نفس المشروعية، لمفهوم إيديولوجيا، وتتطابق مع ثلاثة مستويات من العمق:

الايديولوجيا بوصفها التواءً-إخفاء. سأنطلق من استعمال لكلمة "إيديولوجيا" اكتسب شعبية وانتشارا بفضل كتابات ماركس الشاب، في فترة المخطوطات الاقتصادية-السياسية لسنة ١٨٤٣-١٨٤٤، وبخاصة *الايديولوجيا الألمانية*. وألاحظ، عابرا، أن الكلمة نفسها استعيرت من فلاسفة جد محترمين كانوا يدعون هم أنفسهم إيديولوجيين وكانوا في فرنسا هم ورثة كوندياك. وبالنسبة لهم، كانت الايديولوجيا هي تحليل لأفكار تكونت من لدن الفكر البشري. وكان نابليون قداتهم هؤلاء الايديولوجيين المسالمين بأنهم يهددون النظام الاجتماعي، وهو الذي ثبت الدلالة التنقيصية لهذا المصطلح. وربما يختبئ وراء كل تشهير بالايديولوجيا نابليون مّا، إلا أن هذه مسألة سنلتقيها مجددا في الصفحات التالية. ومن اللافت للنظر، أن ماركس الشاب حاول فهم ما يعنيه بأيديولوجيا عن طريق استعمال الاستعارة. لقد استعمل استعارة قلب الصورة داخل غرفة معتمة، نقطة انطلاق للفوتوغرافيا. ومنذئذ، فإن الوظيفة الأولى المعطاة للإيديولوجيا، هي إنتاج صورة مقلوبة للواقع. أي شيء تعينه تلك الاستعارة؟ نجد لها عند ماركس في الآن نفسه، تطبيقا دقيقا واستعمالا معمما. التطبيق الدقيق يأتي من عند فيورباخ؛ إنه اعتبار الدين بمثابة التواء-إخفاء للواقع. وفي كتاب جوهر *المسيحية*، زعم فيورباخ أن خصائص، في الدين (كان يسميها محمولات) وتنتمي إلى الذات البشرية، قد تم إسقاطها على ذات إلاهية متخيَّلة، بحيث إن المحمولات الإلاهية للإنسانِ-الذات، صارت

محمولات بشرية لذات إلاهية. وقد رأى ماركس في هذا القلب نموذجا لجميع أشكال القلب ذات الطابع الايديولوجي، بهذا المعنى، يكون نقد الدين عند فيورباخ المثال-النموذج، البرادغم، لتأويل استعارة الصورة المقلوبة في الكاميرا المعتمة (camera obscura). وما هو ماركسي بمعنى الكلمة، في إعادة استعمال صورة فورباخ، هو العلاقة التي يقيمها ماركس بين التمثيلات وواقع الحياة الذي يسميه *ممارسة*. على هذا النحو، ننتقل من المعنى المحدود إلى المعنى العام لكلمة "إيديولوجيا". وحسب هذا المعنى، هناك قبل كل شيء حياة واقعية للناس: وهي *ممارستهم*؛ ثم هناك انعكاس لتلك الحياة في مخيلتهم وهو الايديولوجيا. إن هذه الأخيرة تصير، بذلك، هي الإجراء العام الذي بواسطته تُزَيَّفُ سيرورةُ الحياة الواقعية عن طريق التمثيل المتخيَّل الذي يصنعه الناس لتلك السيرورة. نحس، فورا، كيف ترتبط المهمة الثورية بنظرية الايديولوجيا. فإذا كانت الايديولوجيا صورة مشوَّهة، وقلبا للحياة الواقعية وإخفاء لها، فإن الأمر يتعلق بجعل الإنسان السائر على رأسه يمشي على قدميه (كان هيغل أول من نبه لذلك) ثم إنزال الأفكار من سماء المتخيل إلى أرض الممارسة. إننا نمسك هنا، إجمالا، بأول تعريف للمادية التاريخية التي لم يكن لها أي مطمح في أن تشمل مجموع الأشياء، بل كانت تتطلع فقط إلى إعادة ربط عالم التمثيلات بعالم الحياة الحقيقية، أي البراكسيس. وفي هذا المستوى الأول من تطور الماركسية، لم تكن الايديولوجيا تُعارِض بعدُ العلمَ، مادام ذلك العلم المزعوم لن يوجد إلا بظهور كتاب *الرأسمال*. لم يحدث ذلك إلا فيما بعد، عندما أخذت الماركسية شكل هيئة مذهبية أساسا عند خَلَف ماركس في الحزب الاجتماعي-الديمقراطي الألماني، عندئذ وُضعَت الايديولوجيا إجمالا معارضة للعلم، وليس فقط للبراكسيس كما هو الشأن عند ماركس الأول. ونحن ندرك كيف تم الانزلاق: فإذا قبلنا أن الماركسية هي العلم الحقيقي للسيرورة الاقتصادية-الاجتماعية، فإن البراكسيس البشري هو الذي يتلقى وضعا اعتباريا علميا مع الماركسية، في تعارض مع التمثيلات المتخيلة التي بقيت جميع تصورات الحياة الاجتماعية والسياسية الأخرى غائصة فيها.

إن المشكلة التي تواجهني، انطلاقا من الآن، ليست هي أن أدحض هذا المفهوم الماركسي الأول للإيديولوجيا، وإنما أن أموقعه قياسا إلى وظيفة أكثر جوهرية وأكثر تكوينا للواقع الاجتماعي وللبراكسيس نفسه.

لماذا لا نستطيع الاكتفاء بهذا المفهوم الأول للإيديولوجيا؟ ذلك أن استعارة القلب تخفي بدورها ثغرة خطيرة في التفسير. إذا قبلنا أن الحياة الواقعية -البراكسيس- تسبق في الحق وفي الواقع، الوعيَ وتمثيلاته، فإننا لن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج صورة عن

نفسها، وبالأحرى، أن تنتج صورة مقلوبة. إننا لن نفهم ذلك إلا إذا ميزنا داخل بنية الفعل نفسها، وساطة رمزية يمكن تحريفها. وبتعبير آخر، إذا لم يكن الفعل معجونا بالمتخيل، فإننا لا نستطيع إدراك كيف أن صورة مغلوطة يمكن أن تولد من الواقع. نحن نعلم كيف تورط الماركسيون الأورثوذكسيون في موضوعة الوعي-الانعكاس الذي ليس سوى تكرار للاستعارة القديمة عن الصورة المقلوبة. إذن، يجب أن نفهم بأي معنى يكون المتخيل متماديا إلى سيرورة البراكسيس نفسها.

بهذه الطريقة، نكون قد وصلنا إلى المستوى الثاني حيث تبدو الايديولوجيا أقل طفيلية وتزييفا من ما هي تبريرية. وقد حاذى ماركس نفسه هذا المعنى عندما صرح بأن أفكار الطبقة المسيطرة تضج أفكارا مسيطرة حينما تضفي على نفسها صفة الأفكار الكونية. هكذا تصير المصالح الخاصة لطبقة خاصة هي نفسها مصالح كونية. لقد لامس ماركس،هنا، ظاهرة لها أهمية أكثر من مجرد موضوعة القلب والإخفاء، أي محاولة التبرير التي ترتبط بظاهرة السيطرة نفسها. وهذه المشكلة تتجاوز بكثير مشكلة الطبقات الاجتماعية. لقد تعلمنا، أساسا من تجربة الظاهرة الكليانية، أن ظاهرة السيطرة، خاصة عندما تنتصب بوصفها رعبا، هي ظاهرة أوسع وأخطر من تلك المتصلة بالطبقات وصراعاتها. إن كل سيطرة تريد أن تبرر نفسها وتفعل ذلك باللجوء إلى مقولات قادرة على أن توهم بأنها كونية، أي صالحة لنا جميعا. غير أنه توجد وظيفة للغة تستجيب لهذا المقتضى، وهي وظيفة البلاغة المُمَوِّنَة بأفكار كونية مزعومة. والعلاقة بين السيطرة والبلاغة قد عرفت من قديم. ولاشك أن أفلاطون هو أول من نبه إلى أنه لا يوجد طغيان بدون مساعدة سوفُسْطائيٍّ. ذلك أن القوة الخشنة لا تنجح بدون ممارسة إقناع يتولاه سوفسطائيون عموميون. ولأجل التعمق في هذه العلاقة بين السيطرة والبلاغة، يكون اللجوء إلى سوسيولوجيا الثقافة مفيدا، فهي توضح بأن ليس هناك مجتمع يشتغل بدون معايير وقواعد، ورمزية اجتماعية كاملة تتطلب بدورها، بلاغة في الخطاب العمومي. كيف يدرك هذا الأخير هدفه في الإقناع؟ عن طريق الاستعمال المستمر للوجوه البلاغية والاستعارات، مثل السخرية، والالتباس، والمفارقة، والمبالغة. وكما يتضح من هذا التعداد، فهي كلها وجوه أسلوبية مألوفة في النقد الأدبي وفي البلاغة القديمة للإغريق والرومان. إننا لا نستطيع، ولاشك، أن نتصور مجتمعا لا يقوم بعملية إسقاط نفسه، ولا يختار تمثيلا لذاته بدون اللجوء إلى هذه البلاغة المميزة للخطاب العمومي. ولا يوجد في ذلك أي ضعف أو رذيلة، بل هو اشتغال عادي للخطاب الممتزج بالفعل، ذلك الفعل الذي كان ماركس يسميه البراكسيس. في أي لحظة، إذن، يمكن القول بأن بلاغة الخطاب العمومي هذه، تصير إيديولوجيا؟ في رأيي، عندما تكون في خدمة سيرورة السلطة وإضفاء المشروعية. لابد

أن نرى في ذلك، قبل أي تحايل وإخفاء، اشتغالا ضروريا ولا مناص منه، وإن كان مليئا بالفخاخ. لقد أوضح ماكس فيبر في كتابه *الاقتصاد والمجتمع* الصادر في مطلع القرن الماضي، أن كل فئة اجتماعية متطورة، تدرك بالضرورة مرحلة حيث يتم التمييز بين الحاكمين والمحكومين، وحيث هذه العلاقة اللامتماثلة تطالب حتما ببلاغة للإقناع، ولو من أجل الحد من استخدام القوة لفرض النظام. وكل نسق للمراقبة الاجتماعية بهذا المعنى، يستند على اشتغال إيديولوجي مخصص لإضفاء المشروعية على مطالبته بالسلطة. ولا تقتصر صحة هذا الرأي على السلطة التي يسميها فيبر الكاريزماتية، ولا فقط على السلطة القائمة على التقاليد، وإنما تشمل أيضا الدولة الحديثة التي يصفها بأنها دولة بيروقراطية. لماذا الأمر هو على هذا النحو؟ لأن النزوع إلى إضفاء المشروعية على نسق للسلطة يتعدى دائما ميلنا إلى الاعتقاد في شرعيته الطبيعية. يوجد، هنا، انزياح بحاجةٍ إلى أن يُملأ، ونوع من فائض القيمة في الاعتقاد تحتاج كل سلطة إلى أن تغتصبه من التابعين لها. وعندما أقول فائض قيمة، فإنني ألمح بطبيعة الحال إلى المفهوم الذي طبقه ماركس حصرا على علائق رأس المال بالشغل، وإذن بمجال الإنتاج، إلا أنه يظهر لي قابلا لأن يطبق على أي علاقة للسيطرة. وحيثما توجد سلطة، توجد مطالبة بالمشروعية. وحيثما توجد مطالبة بالمشروعية، يكون اللجوء إلى بلاغة الخطاب العمومي بهدف الإقناع.

وتُكوِّن هذه الظاهرة، في نظري، المستوى الثاني للظاهرة الايديولوجية. وأنا أصفها بأنها مقولة إضفاء المشروعية وليست مقولة الإخفاء، كما هو الشأن في المستوى السابق. إنني ألح مرة أخرى، على طبيعة الظاهرة؛ فنحن نستطيع أن نرتاب بها، ويجب ولاشك أن نرتاب دائما، لكننا لا نستطيع أن نتجنبها. ذلك أن كل نسق للسلطة يستتبع طلبا للمشروعية يتعدى ما يمكن لأعضائه أن يقدموه من خلال الاعتقاد. وفي هذا الصدد، سيكون من المفيد أن نناقش نظريات العقد الاجتماعي الأكثر شهرة عند هوبز وجان جاك روسو: فكل واحدة منها تستتبع، في لحظة معينة من تاريخ خيالي، قفزة ننتقل عبرها من حالة الحرب إلى السلام المدني وذلك بواسطة نوع من التخلي عن الانفعال. وهذه القفزة لا تشرحها أي نظرية للعقد الاجتماعي: إنها تقتضي بالفعل ميلاد سلطة وانطلاق سيرورة لإضفاء المشروعية. لذلك لا نستطيع الوصول إلى تلك الدرجة الصفر للعقد الاجتماعي، أي إلى تلك اللحظة التي يولد فيها نظام اجتماعي مهما كان الاسم الذي نطلقه عليه. إننا لا نعرف سوى أنساق سلطة تتولد من أنساق سابقة لها، ولكننا لا نشهد قط ميلادَ ظاهرة للسلطة.

إلا أننا إذا كنا لا نستطيع أن نولد ظاهرة السلطة، فإننا نستطيع أن نفهم القواعد الأعمق التي تقوم عليها. وهنا يكشف مستوى ثالث أعمق للظاهرة الايديولوجية عن نفسه. ويبدو لي

أن له وظيفة للإدماج أكثر جوهرية من وظيفة إضفاء المشروعية السابقة، وبالأحرى، من وظيفة الإخفاء. ولتوضيح ما أقصد إليه، سأنطلق من استعمال خاص للإيديولوجيا حيث تكون وظيفتها الإدماجية واضحة. إن الأمر يتعلق بالطقوس الاحتفالية التخليدية التي تُحيِّنُ بواسطتها عشيرةٌ ما، الأحداث المعتبرة في نظرها مؤسِّسة لهويتها. وإذن، يتعلق الأمر ببنية رمزية للذاكرة الاجتماعية. إننا لا نعرف إذا كانت توجد مجتمعات بدون علاقة بأحداث تدشينية تظهر، فورا، وكأنها *أصل* العشيرة نفسها. أفكر في ظواهر مثل إعلان الاستقلال في أمريكا الشمالية، أو الاستيلاء على سجن الباستيل أثناء الثورة الفرنسية، أو ثورة أكتوبر بالنسبة لروسيا الشيوعية. في جميع هذه الحالات، أثناء تخليد الحدث، تقيم العشيرة علاقة مع جذورها الخاصة الماثلة في الحدث المؤسِّس. ماهو، عندئذ، دور الايديولوجيا؟ هو نشر الاقتناع بأن تلك الأحداث المؤسسة هي عناصر مكونة للذاكرة الاجتماعية، ومن خلالها، للهوية نفسها. وإذا كان كل واحد منا، يتماهى مع التاريخ الذي يمكنه أن يحكيه عن نفسه، فالأمر هو كذلك بالنسبة لأي مجتمع مع فارق أن علينا أن نتماهى مع أحداث لم تعد ذكرى مباشرة لأي شخص، ولم تكن ذكرى سوى لدائرة محدودة من الآباء المؤسسين. عندئذ تكون وظيفة الايديولوجيا هي الاضطلاع بدور محطة إبدال بالنسبة للذاكرة الجماعية لأجل أن تصير القيمة التدشينية للأحداث المؤسسة هي موضوع الاعتقاد للجماعة برمتها. ينتج عن ذلك، أن الفعل المؤسس نفسه لا يمكن أن يحيا وأن يحيَّن من جديد إلا بواسطة تأويلات لا تكف عن التشكل فورا، وأن الحدث المؤسِّس نفسَه يقدِّم نفسه إيديولوجياً إلى وعي الجماعة. وربما لا توجد فئة اجتماعية، سواء تعلق الأمر بطبقة أو شعب، بدون مثل هذه العلاقة غير المباشرة مع أحداث تضفي عليها الفئة دلالة الحدث التدشيني، أي المؤسس. إن هذا المثال المميِّز عن العلاقة بين التخليد الاحتفالي وبين الحدث الُتدشيني من خلال تمثيل إيديولوجي، يمكن تعميمه بسهولة. إن كل فئة تنتصب واقفة، وتكتسب تماسكا ودواما بفضل الصورة المستقرة، الدائمة التي تعطيها عن نفسها. وهذه الصورة المستقرة، الدائمة، تعبر عن المستوى الأعمق للظاهرة الايديولوجية.

لكننا نرى، فورا، كيف أن هذا المستوى القاعدي الذي بلغناه بواسطة منهج تقهقري، لا يستمر إلا عبر المستويين الآخرين. بتعبير آخر، تمتد وظيفة الإدماج عبر وظيفة إضفاء المشروعية، وتمتد هذه الأخيرة عبر وظيفة الإخفاء. سأشرح ما أقصده: لننطلق، مجددا، من المثال السابق المتصل بتخليد عشيرة لأحداث تعتبرها مؤسسة لوجودها. من الصعب الحفاظ علي حماس الجذور؛ ففي وقت باكر تختلط المواضعة ومراسيم الطقوس والطابع الخطاطي بالعقيدة وتسهم، بذلك، في نوع من تدجين الذكرى. وكل شيء يمر كما لو أن الايديولوجيا لا تحافظ على قوتها المعبِّئة إلا عندما تصير مبررة للسلطة التي تسمح للعشيرة بأن تعبر عن

نفسها، مثل شخص كبير، على الساحة العالمية. ونرى ذلك في الكيفية التي يتحول بها تخليد الذكرى بسهولة، إلى تدليل مقولَب: نؤكد، بهذا التخليد، أنه جيد أن نكون كما نحن. وتستمر الايديولوجيا في التدهور إذا اعتبرنا التبسيط الخشن غالبا، والخطاطية الوقحة اللذين من خلالهما تمتد سيرورة الإدماج داخل سيرورة إضفاء المشروعية. وتصير الايديولوجيا، شيئا فشيئا، خانة لقراءة مصطنعة وسلطوية ليس فقط لطريقة عيش فئة ما، بل أيعنا لمكانها ضمن تاريخ العالم. وعندما تصير رؤيةَ للعالم، فإن الايديولوجيا تصبح سننا كونيا لتأويل جميع أحداث العالم. وبالتدريج، تُعْدِي الوظيفةُ التبريرية الأخلاقَ والدينَ وحتى العلم. ألم نعرف تلك الفكرة الحمقاء المبتدعة من لدن الماركسيين بعد ماركس والمقبولة عند لينين، والتي تقول بأن هناك علما بورجوازيا وآخر بروليتاريا، وأن هناك فنا بورجوازيا وفنا بروليتاريا؟ إن هذا التلويث لا يترك أية ظاهرة اجتماعية معافاة. وقد أوضح هابرماس في أحد نصوصه الشهيرة[1]، الطابع الايديولوجي للتمثيل العلمي والتكنولوجي الذي نضفيه على الواقع. إنه تمثيل إيديولوجي بمعنى أن وظيفة واحدة، وظيفة الاستخدام والمراقبة النفعية، تعوض جميع الوظائف المتصلة بالتواصل، والتثمين الأخلاقي، والتأمل الميتافيزيقي والديني. ذلك أن مجموع نسق فكرنا يغدو محولا إلى عقيدة جماعية "ناجية" من النقد. لكن، يجب ألا يحول هذا التدهور للإيديولوجيا دون رؤيتنا للدور الايجابي أساساً، البنّاء والمفيد، للإيديولوجيا في معناها الجوهري. أكرر، مرة أخرى، أن جماعة ما، تمثل وجودنا دائما من خلال فكرة، أو صورة مُؤَمْثَلَة عن نفسها؛ وهذه الصورة هي التي، بالمقابل، تدعم هويتها. وما يبقى صحيحا في التحليلات الأكثر نقدا والأكثر تحقيرا للظاهرة الايديولوجية، هو أن تلك الصورة المؤمثلة لا تستطيع عدم إنجاب ما يمكن أن نسميه بلغة التحليل النفسي، عقلنة [ترشيدا] والذي يشهد عليه الطابع الطقوسي المألوف عند كل إقامة قداس أو احتفال بزواج. وتضاف إلى بلاغة الخطاب العمومي، الأمثال، والشعارات والصيغ المختصرة التي تتخذ من الخطاب سلاحا قاتلا في غالب الأحيان.

يجب، إذن، أن نتمكن من عبور تراتبية المستويات في الاتجاهين اثنين، وأن نساند بنفس القوة فكرة أن الوهم ليس هو الظاهرة الأكثر جوهرية، بل هو فساد لسيرورة إضفاء المشروعية منغرس في وظيفة الايديولوجيا الإدماجية، وفي الأطروحة المعاكسة القائلة بأن كل أمثلة تتحول حتما إلى التواء وإخفاء وكذب.

II. اليوتوبيا

كيف يستدعي تحليل الايديولوجيا السابق تحليلا موازيا لليوتوبيا؟ السبب الرئيسي لذلك هو أن الوظائف الثلاث التي أقررنا بها للإيديولوجيا، تتوفر على ملمح مشترك، هو تكوين تأويل للحياة الواقعية. وهذا ما أدركه جيدا ماركس الشاب. إلا أن هذه الوظيفة المدعمة للواقع ليست بالضرورة كاذبة: إنها ملازمة أيضا لوظيفة إضفاء المشروعية وأكثر ملازمة لوظيفة الإدماج. لقد قلنا بأن الفئة الاجتماعية تؤمن بهويتها الخاصة بوساطة الايديولوجيا. وهكذا فإن الايديولوجيا في أشكالها الثلاثة تدعم، وتضاعف، وتحافظ؛ وبهذا المعنى تحافظ على الفئة الاجتماعية وتصونها كما هي. عندئذ، تكون وظيفة اليوتوبيا، هي أن تقذف المخيلة خارج الواقع نحو "هناك" هو أيضا لا مكان. هذا هو المعنى الأول لكلمة "يوتوبيا": مكان هو مكان آخر، وهناك هو لا مكان. ويتحتم أن نتكلم، هنا، ليس فقط عن اليوتوبيا، بل وعن اللازمنية لكي يبرز، إلى جانب البرانية الفضائية لليوتوبيا (مكان آخر)، البرانية الزمنية (زمن آخر).

ويتعين، لشرح الوظيفة التكميلية لليوتوبيا، قياسا إلى الايديولوجيا، أن نستعرض ثلاث دلالات موازية لليوتوبيا،لكن في الاتجاه المعاكس هذه المرة، وانطلاقا من الأسفل نحو الأعلى. وبالفعل، يكون أكثر سهولةً أن نوضح كيف أن اليوتوبيا في معناها الأساسي، هي التكملة الضرورية للإيديولوجيا في معناها الجوهري. وإذا كانت الايديولوجيا تحمي الواقع وتصونه، فإن اليوتوبيا تضعه، أساسا، موضع تساؤل. بهذا المعنى، تكون اليوتوبيا هي التعبير عن جميع الإمكانيات المكبوتة بسبب النظام القائم، عند فئة اجتماعية.. إن اليوتوبيا هي ممارسة للخيال، للتفكير في "ما يغاير مجرد الوجود" الاجتماعي. ويوضح لنا تاريخ اليوتوبيات، أن ليس هناك مجال من حياة المجتمع لا تتسرب إليه اليوتوبيا: إنها الحلم بصيغة أخرى للوجود العائلي، وبطريقة ثانية في تملك الأشياء واستهلاك الخيرات،وبكيفية أخرى في تنظيم الحياة السياسية وممارسة الطقوس الدينية. لذلك لا يجب أن نتعجب، منذ الآن، من كون اليوتوبيات لم تكف عن إنتاج مشاريع يعارض بعضها البعض، لأنها تشترك في كونها تنسف من الداخل النظام الاجتماعي بجميع أشكاله. إلا أن للنظام، بالضرورة، عدة أضداد. وهكذا، في ما يتعلق بالأسرة نجد تنويعا واسعا من اليوتوبيات، ابتداء من فرضية العفة الرهبانية، ووصولا إلى الاختلاط والعشيرة والتهتك الجنسي. وعلى الصعيد الاقتصادي المحض، تتباين

اليوتوبيات ما بين تمجيد التقشف المفرط، وتمجيد الاستهلاك الباذخ، المبذر. والسياسة نفسه تناقض سواء من خلال أحلام يقظة فوضوية، أو من خلال عرض نظام اجتماعي ذي تصو هندسي قامع إلى أقصى حد. وعلى الصعيد الديني، تتراوح اليوتوبيا ما بين الإلحا والاحتفالية، ما بين الحلم بمسيحية جديدة ومسيحية ذات قدسية بدائية. إنه ليس مستغربا أل نستطيع أن نعرف اليوتوبيا بمحتواها، وأن تكون مقارنة اليوتوبيا فيما بينها باعثة على خيب كبيرة. ذلك أن وحدة الظاهرة الطوبوية لا تأتي من محتواها وإنما من وظيفتها التي تتمث دوما في اقتراح مجتمع بديل. وعن طريق هذا الاقتراح، تشكل اليوتوبيا الرد الأكثر جذري على وظيفة الايديولوجيا الإدماجية. إن "الهناك" و"ما يغاير مجرد الوجود" في اليوتوبيا يجيبان بقوة على "الوجود هكذا وليس بطريقة مغايرة" التي تلفظت بها الايديولوجيا في معناها الأصلي.

إننا نجد تأكيدا لهذا التوازي الصارم بين إيديولوجيا ويوتوبيا، إذا فحصنا، الآن، المستوى الثاني لليوتوبيا. إذا كان صحيحا أن الوظيفة المحورية للإيديولوجيا هي إضفاء المشروعية على السلطة، فإنه يجب أيضا أن نتوقع من اليوتوبيا -أي يوتوبيا- أن تعيش مصيرها على الصعيد نفسه الذي تمارس فيه السلطة. وما تضعه اليوتوبيا موضع تساؤل في كل قطاع من الحياة الاجتماعية والذي استحضر قبل قليل، هو، في نهاية الأمر، طريقة ممارسة السلطة السلطة العائلية والمنزلية، السلطة الاقتصادية والاجتماعية، السلطة السياسية، والسلط الثقافية والدينية. وفي هذا الصدد، يمكن القول بأن اليوتوبيات تكون تنويعات خيالية حول السلطة تضاهي هذه المجالات المذكورة. ونجد كارل مانهايم يعرف على هذا النحو اليوتوبيا في كتابه الايديولوجيا واليوتوبيا[٢]؛ إنها انزياح بين المتخيل والواقع يشكل تهديدا لاستقرار الواقع ودوامه. والنموذجية التي يقترحها مانهم تستجيب تماما لهذا المقياس. فبدلا من جعل الظاهرة الطوبوية تنطلق مع توماس مور، مبتدع الكلمة، فإنه يفضل الانطلاق من توماس مونزر Th. Munzer الذي يعتبره إرنست بلوخ بمثابة لاهوتي الثورة. مع توماس مور، بالفعل تبقى اليوتوبيا ظاهرة أدبية، وفي أبعد الحدود تكون ممارسة لأسلوب. ومع توماس مونزر، تمث المطالبة الأساسية بتحقيق، هنا والآن، الأحلام التي راكمتها المخيلة عبر اليهودية والمسيحية في مجال تمثيلات نهاية التاريخ. ذلك أن اليوتوبيا تريد أن تكون عالما أخرويا متحققا. وك ما أجلته التنبؤات المسيحية إلى نهاية التاريخ، يريد مونزر أن يحققه وسط التاريخ، اليو وجميع التمايزات التي تجعلنا نتعارض بصدد الوعي التاريخي والانتظار، والذاكرة، والمبادر

تحمي جميعها أمام مقتضى بدون تنازل يخص إنزال مملكة الرب من السماوات إلى الأرض، ومن نهاية التاريخ إلى وسطه.

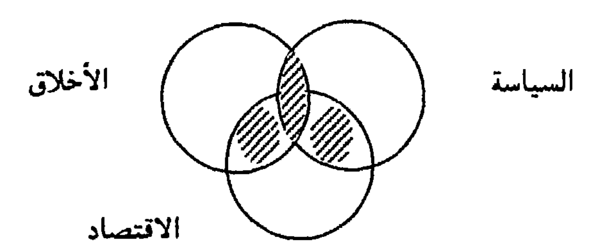
لكن، في الوقت نفسه الذي نتفهم، ولم لا، نعجب بجذرية اليوتوبيا، فإننا نتنبه فورا إلى نقط الضعف. في الأثناء التي تنجب اليوتوبيا سلطات، تعلن عن أنظمة استبدادية مقبلة قد تكون أفظع من تلك التي تحاول اليوتوبيا محاربتها. وتعود هذه المفارقة المحيرة إلى ثغرة أساسية قائمة في ما يسميه كارل مانهايم، العقلية الطوبوية، أي غياب أي تفكير ذي طابع عملي وسياسي مستند على ما يمكن أن تجده اليوتوبيا في الواقع القائم، في مؤسساته وفي ما أسميه "القابل للاعتقاد" المتاح في فترة معينة. إن اليوتوبيا تجعلنا نقفز نحو الهناك مع جميع أخطار خطاب أحمق ودموي احتمالا. بذلك ينتصب سجن آخر غير سجن الواقع، ينتصب في المتخيل حول خطاطات هي أكثر إرغاما للفكر لدرجة أن أي إرغام للواقع هو غائب عنها. لا يكون، منذئذ، مستغربا أن يرافق العقلية الطوبوية احتقار لمنطق الفعل، وعجز كبير عن تحديد الخطوة الأولى اللازمة باتجاه تحققها انطلاقا من الواقع القائم. على هذا النحو، يقودنا المستوى الثاني لليوتوبيا إلى المستوى الثالث حيث تتبدى مرضية اليوتوبيا على عكس مرضية الايديولوجيا. فبينما تكمن هذه الأخيرة في تلاؤمها مع الوهم، والإخفاء، والكذب، فإن مرضية اليوتوبيا تكمن في جنون عكسي. وحيث تدعم الايديولوجيا ما كان ماركس الشاب يسميه الحياة الواقعية، والبراكسيس، تعمل اليوتوبيا على ملاشاة الواقع نفسه لصالح خطاطات اكتمالوية هي في آخر المطاف غير قابلة للتحقيق. إن نوعا من المنطق الأحمق القائم على كل شيء أولا شيء، يعوض منطق الفعل الذي يعرف دائما أن المبتغى والقابل للتحقق لا يتطابقان، وأن الفعل يولد تناقضات لازبة، مثلا في مجتمعاتنا الحديثة، بين مقتضى العدالة ومقتضى المساواة. وعندئذ يصير منطق اليوتوبيا هو منطق الكل أو لا شيء الذي يدفع البعض إلى الهروب إلى الكتابة، ويدفع الآخرين إلى أن ينغلقوا داخل نوستالجيا الجنة الضائعة أو إلى أن يقتلوا بدون تمييز. لكنني لا أريد أن أتوقف عند هذه الرؤية السالبة لليوتوبيا، على العكس أريد أن أعود إلى الوظيفة التحريرية لليوتوبيا والتي هي مختفية تحت مبالغتها الكاريكاتورية. إن تخيل اللامكان، معناه إبقاء حقل الممكن مفتوحا. إو إذا شئنا المحافظة على المعجم الاصطلاحي الذي اتبعناه في تأملنا حول معنى التاريخ، نقول إن اليوتوبيا هي ما يعوق أفق الانتظار عن أن ينصهر مع حقل التجربة. وهذا هو ما يبقي على الانزياح [المسافة] بين الأمل والتقليد.

إن السلسلة المزدوجة من التأملات التي قدمناها، هنا، بالتتالي عن الايديولوجيا واليوتوبيا، تقودنا إلى التفكير في التقاطع الضروري بين إيديولوجيا ويوتوبيا داخل المتخيل الاجتماعي. وكل شيء يجري كما لو أن هذا المتخيل يستند على التوتر القائم بين وظيفة إدماجية ووظيفة انتهاكية. وفي هذه النقطة، لا يختلف المتخيل الاجتماعي اختلافا أساسيا عن ما نعرفه عن المخيلة الفردية: تارة تنوب الصورةُ عن غياب شيء موجود، وتارة تعوضه بالتخييل. وهكذا استطاع كانط أن يشيد مقولة المخيلة المتعالية على هذا التناوب بين الخيال المنتج، والخيال المعيد للإنتاج.

إن الايديولوجيا واليوتوبيا هما وجهان للخيال المعيد للإنتاج (=الايديولوجيا) وللخيال المنتج (=اليوتوبيا). وكل شيء يتم كما لو أن المتخيل الاجتماعي لا يستطيع أن يمارس وظيفته الغريبة الأطوار إلا من خلال اليوتوبيا، ووظيفته في مضاعفة الواقع إلا من خلال الايديولوجيا. لكن ليس هذا كل شيء؛ فكل شيء يتم كما لو أننا لا نستطيع بلوغ المتخيل الاجتماعي إلا عبر أشكاله المرضية التي هي وجهان مخالفان لما كان جورج لوكاش يسميه من زاوية ماركسية، الوعي المغلوط. ويبدو أننا لا نستطيع أن نتملك القدرة الخلاقة للمخيلة إلا من خلال علاقة نقدية مع وجهيها للوعي المغلوط. وإذا كان هذا المقترح صحيحا، فإننا نصل هنا إلى نقطة تكون عندها الايديولوجيا واليوتوبيا متكاملتين، ليس فقط بسبب توازيهما، وإنما نتيجة لتبادلاتهما المشتركة. ويظهر، فعلا، أننا دائما بحاجة إلى اليوتوبيا في وظيفتها الجوهرية المتصلة بالمناهضة والانقذاف داخل "هناك" جذري من أجل إنجاز جيد لنقد الايديولوجيات نقدا جذريا كذلك. غير أن الموقف المقابل هو صحيح أيضا. فكل شيء يتم كما لو أنه يتحتم، لشفاء اليوتوبيا من الجنون الذي يتهددها باستمرار، أن نلجأ إلى وظيفة الايديولوجيا السليمة، وإلى قدرتها على أن تعطي لعشيرة تاريخية، معادلَ ما يمكن أن نسميه هوية سردية. وأتوقف عند اللحظة التي تكون فيها مفارقة المتخيل الاجتماعي في ذروتها: فلكي يمكن أن نحلم بهناك، يجب أن نكون قد حصلنا، بواسطة تأويل جديد باستمرار للتقاليد التي نصدر عنها، على شيء يشبه هوية سردية. لكن، من جهة ثانية، فإن الايديولوجيات التي تختبئ فيها هذه الهوية، تلجأ إلى وعي قادر على أن ينظر إلى نفسه بلا اعتراض على أن ينطلق من لامكان.

الأخلاق والسياسة

لأجل أن نتجنب أي مقاربة وعظية للمشكلة ونتجنب الحكم المسبق بحق التَّصدُّر بين الأخلاق والسياسة، أقترح أن أتحدث بمصطلحات التقاطُع، بدلا من التبعية، عن علاقة الأخلاق بالسياسة. وأنا أرى، هنا، بؤرتين غير متطابقتين الواحدة مع الأخرى، وكل منهما تطرح إشكالية أصيلة وتخلق حيزا مشتركا، تحديدا، نتيجة لتقاطعهما. والملاحظة الثانية: لا أريد أن أناقش فقط التقاطع بين دائرتين، دائرة الأخلاق ودائرة السياسة، وإنما أريد مناقشة التقاطع بين ثلاث دوائر: الاقتصادية، والسياسية والأخلاقية. وإذا كنت أتصرف على هذا النحو، فلأنني أنتظر من المقارنة بين الاقتصادي والأخلاقي وسيلة لتخصيص السياسي حتى أتمكن من أضعه في مواجهة أفضل مع الأخلاقي. ذلك أنه بقدر ما يثير السياسي معضلات وصعوبات خاصة، غير قابلة لأن تختزل إلى ظاهرات اقتصادية، بقدر ما تكون علاقته مع الأخلاقي هي نفسها أصيلة وأكثر حدة. لذلك، أقترح الرسم الآتي الذي يضع ثلاث دوائر متقاطعة ولها مناطق مشتركة اثنتين اثنتين، وثلاثة ثلاثة[١]:



I. يجب تحديد السياسي أولا بالقياس إلى الاقتصادي والاجتماعي، قبل مواجهته بالأخلاقي

إذا كان بالإمكان تحديد شيء ما، بوصفه عقلنة سياسية، كما سأوضح ذلك فيما بعد، فإنه يجب معارضته بالعقلنة الاقتصادية- الاجتماعية. وأنا أعتمد، هنا، على كتابات حنا أراندت مؤلفة *شرط الإنسان الحديث*[٢]، وعلى إريك ڤيلْ مؤلف كتابين أساسيين: *الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية*[٣]. ويشترك هذان المؤلفان في فكرة أن المجال الاقتصادي-الاجتماعي يستند، أساسا، على الكفاح المنظم ضد الطبيعة، وعلى التنظيم المنهجي للشغل وترشيد العلائق بين الإنتاج، والتبادل (التجاري) والاستهلاك. وفي هذا المستوى، يبقى الكاتبان وفيين

لتعريف الاقتصاد الذي تطور من أرسطو إلى هيغل، مرورا بالاقتصاديين الأنجليزيين. وبالنسبة لجميع هؤلاء الكتاب الكلاسيكيين، فإن النظام الاقتصادي محدد، بالأحرى، على أنه *أوالية اجتماعية مجردة* بدلا من *عشيرة تاريخية ملموسة*. لقد كان أرسطو ما يزال يعرف الاقتصادي على أنه توسيع للتعاون الذي يمكن أن نلاحظه بين أهل البيت. وتحاول حنا أراندت الحفاظ على هذه العلاقة بين اقتصاد و"بيت" حسب الأصل الإغريقي لكلمة اقتصاد. وأفضل أن أقتفي خطى هيغل الذي كان يعرِّف الاقتصاديَّ على أنه أوالية للحاجيات، وإذن فهو مثل "دولة خارجية"، مبرزا بهذا النعت (خارجية) الفرق مع إدماج داخل عشيرة تاريخية ملموسة بواسطة عاداتها وسلوكها. ويظهر لي مفيدا أن نحافظ على اقتراح هيغل، وأن نحافظ،على نحو ما فعل إريك ڤيل، على مصطلح مجتمع لتعيين الأوالية الاقتصادية، وعلى عشيرة لتعيين التبادلات التي سجلها تاريخ السلوك والعادات.

وبأحد المعاني، فإن الصعيد الاقتصادي-الاجتماعي، هو تجريد على اعتبار أن الحياة الاقتصادية لأمة من الأمم هي مدمجة بالسياسة بواسطة القرارات التي تتخذها الدول. وأنا لا أنكر هذا التقاطع بين الاقتصادي والسياسي الذي يبرزه تحديدا الرسم الذي وضعته أعلاه؛ لكن من المهم تسجيل أن ما أسميناه تجريدا هو، بالتدقيق، ما يميز النظام الاقتصادي-الاجتماعي. إنه حقيقة مجردة، وتجريده يقوَّى أيضا بالاستقلال الذاتي المتنامي نتيجة لتكوين سوق عالمية، ونتيجة لعولمة مناهج الشغل. وعندما أقول ذلك، فإنني لا أريد التقليل من قيمة العقلية الاقتصادية؛ بل إنني موافق تماما على أن أقول مع ماركس، وبتوافق مع ڤيل، بأن التنظيم العقلي للشغل كان ومايزال إلى حد ما، المربي الأكبر الذي لقن العقل للفرد، وهو يكون، بالفعل، نظاما مفروضا على التعسف الفردي. فرجل التقنية والحساب الاقتصادي، والأوالية الاجتماعية، هو أول إنسان يعيش كونيا ويتفاهم بواسطة هذه العقلية الكونية.

إن التسليم بهذه المسألة، هو على جانب كبير من الأهمية للوصول إلى تعريف صحيح للسياسي وبالأخص للدولة، وذلك لأن حداثة معينة قد ظهرت مع اتساع القطاع الاقتصادي-الاجتماعي للعشائر (المجموعات) التاريخية. ويمكن أن نؤكد بأن دولة حداثية توجد حيث يكون هناك مجتمع للشغل منظم بقصد كفاح الإنسان المنهجي ضد الطبيعة. والمجتمع الحديث هو الذي يهدف كفاحه، مضافا إلى الأولوية المعطاة للحساب والفعالية، إلى أن يصبح المقدس الجديد، إذا لم يزل بلا قيد ولا شرط، الفرق بين المقدس والدنيوي. والمجتمع الذي سيعرف نفسه كلية بالاقتصاد، سيكون تحديدا مجتمعا دنيويا خالصا.

لكي نشرح بأي شيء يتميز السياسي عن الاقتصادي، سندرس الفرضية المعاكسة التي ستجعل من السياسي مجرد مُغايرٍ للاقتصادي. وهذا ما حدث، إن لم يكن مع ماركس نفسه، فعلى الأقل مع الماركسية اللاحقة. وفي نظري، فإن ثغرة الماركسية الكبرى هي أنها لم تول للسياسي غائية متميزة حقا ومعها في نفس الوقت مَرَضية نوعية، وذلك لكونها غالت في تقدير صيغ الإنتاج في تطور المجتمعات. وبالنسبة للماركسية الأرثوذوكسية، كما هو معروف، فإن الاستلابات السياسية إنما تعكس الاستلابات الاقتصادية. ومن ثم فإن كل الأذى الموجود في الحياة المشتركة لا يمكن أن ينتج إلا عن فائض القيمة المعتبر هو نفسه على أنه استغلال للشغل من منظور ربحي خالص. وإذا أمكن البرهنة على أن هذا، الاستغلال مرتبط بالتملك الخصوصي لوسائل الإنتاج، فعندئذ يكون أي نظام سياسي صالحا إذا رشح نفسه لإلغاء الاستلاب الاقتصادي الناتج عن التملك الخصوصي لوسائل الإنتاج وعن استغلال الشغل بواسطة نهب فائض القيمة. إن هذا الاختزال للسياسي إلى الاقتصادي هو المسؤول عن عدم الاهتمام الملحوظ للمفكرين الماركسيين بالمشكلات النوعية التي تطرحها ممارسة السلطة: وهي مشكلات سياسية للغاية، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

لقد أصبحت أوروبا وبقية العالم يعيشان دراما لأن ماركس وأكثر منه الماركسيون، لم يروا في النضالات الشعبية التي انتهت إلى اللبرالية السياسية، مثلما هو الشأن في القرن التاسع عشر بالبلدان الأنجلوساكسونية، سوى مجرد شاشة منافقة لمداراة الليبرالية الاقتصادية. ومن هذه المطابقة بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية، نشأ الخطأ الفظيع القائل بأن القضاء على الليبرالية الاقتصادية يستوجب ثمن تضييع الاستفادات السياسية الخالصة المحصل عليها من النضالات التاريخية سواء القديمة أو نضالات العشائر الحضرية في إيطاليا، وفلاندرا، وألمانيا من أجل تقرير المصير. وأنا أرى أن الماركسية-اللينينية- كيفما كان رأي ماركس فيها -هي المدبرة لهذه المطابقة المأساوية بين الليبراليتين الاثنتين. وأقول مطابقة مأساوية لأنه نتج عنها مكيافيلية سياسية حقيقية على اعتبار أن غياب التفكير السياسي المستقل يترك المجال مفتوحا أمام جميع المحاولات التجريبية السياسية، بما في ذلك الكليانية، مادام اللجوء إلى الاستبداد قد أصبح مبررا عن طريق إلغاء التملك الخاص لوسائل الإنتاج المعتبر على أنه المقياس الوحيد لوجود الاستلابات الحديثة.

على هذه الخلفية من الخلط الكارثي بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية، أريد أن أدرج الفكرة التالية المخصصة، تدقيقا، لخصوصية السياسي قياسا إلى المجال الاقتصادي والاجتماعي. وسيجعل ذلك، المواجهة بين الأخلاق والسياسة سهلة.

وأقترح، في شكل انتقال، الإلحاح مع إريك ڤيل، على ما يسميه عدم رضى الإنسان الحديث، "الفرد في المجتمع الحديث، غير راض أساسا". لماذا ؟ لسببين على الأقل. أولا لأن المجتمع الذي يعرف نفسه فقط بمصطلحات اقتصادية هو مجتمع نضال في أساسه،ومجتمع تنافس حيث الأفراد ممنوعون من بلوغ ثمرات الشغل. إنه مجتمع حيث الطبقات والفئات تتواجه بدون تحكيم. والإحساس *بالظلم* الذي يبتعثه المجتمع تجاه انقسامه إلى فئات وطبقات، يغذي العزلة واللاأمن عند الفرد الخاضع للأوالية الاجتماعية. وفي كلمة واحدة، فإن الشغل على مستوى المجتمع الاقتصادي بماهو عليه، يبدو، في آن، عقليا من الناحية التقنية، وجنونيا من الناحية الإنسانية. من جهة ثانية، يكون الفرد غير راض بل وممزق داخل المجتمع الحديث للشغل، لأنه لا يجد معنى في مجرد مكافحة الطبيعة وتمجيد الحساب الفعال. وهذا جد صحيح إلى درجة أن المعنى في المجتمعات الصناعية المتقدمة على الأقل، يبحث عنه أكثر فأكثر، خارج الشغل الذي غدا مجرد وسيلة لكسب وقت الفراغ الذي هو، بدوره، منظم وفق النموذج التقني للشغل. باختصار، الشغل في تلك المجتمعات المتقدمة، كف عن أن يكون الملقن الكبير للعقلنة التي كان هيغل وماركس يريانها مرتبطة به.

من عدم الرضى المزدوج هذا، يأتي اللجوء إلى التقليد الحيوي للعشيرة التاريخية، وإلى ذلك الرأسمال التاريخي الذي يسعى، تدقيقا، المجتمع العالمي للشغل المنظم، إلى اختزاله وتفكيكه وتذويبه. ومن ثم المفارقة الغريبة التي تجد المجتمعات المتقدمة نفسها فيها اليوم: من جهة، على الأمم الحديثة الدخول في المنافسة التكنولوجية من أجل الاستمرار في البقاء؛ لكن، من جهة ثانية، باتخاذها لذلك الإجراء فإنها تسلم نفسها إلى العمل المذوب الذي تمارسه التكنولوجيا وقد غدت متحكمة في النواة الأخلاقية-السياسية للمجتمعات. إن إنسان المجتمعات الصناعية المتقدمة الموضوع في مَلْقى الاقتصادي والسياسي، يعاني من التناقض بين منطق التصنيع وبين العقلية القديمة المنحدرة من تجربة الشعوب السياسية. ولأجل الفرار من هذا التناقض، فإن العديد من الناس، شبابا وأقل شبابا، ينكفئون إلى الحياة الخاصة باحثين عن الاستمرار في العيش داخل "خصخصة" السعادة. ويلاحظ هذا الاحتماء الشرس بالحرم الخاص في جميع المجتمعات الصناعية المتقدمة سواء كانت في الغرب أو في الشرق.

وإنه لَهامٌ، بالنسبة لتفكيرنا اللاحق في التقاطع مع الأخلاق، أن نكون قد أعدنا للسياسي كرامته الخاصة. وإذا كان للسياسي مطلب أساسي بالاستقلال يريد الترويج له أمام الاقتصادي-التقني، فإنما هو مطلب المعنى للفعل العقلي، ويكون معنى غير منفصل، كما

نوضح، عن الأخلاق الحية والقصد الأخلاقي. واسمحوا لي أن أقترح، عابرا، تمييزا مصطلحيا يوضح جيدا طبيعة حديثي. إنني سأميز بين العقلي وبين المعقول،فأقول إن الصعيد التقني-الاقتصادي للحياة في المجتمع لا يُرضي سوى مقتضيات العقلي؛ ولذلك يكون الإنسان غير راض مع تلك المقتضيات. لأجل ذلك فإنه يبحث عن المعقول داخل الكوني الملموس الذي يحدد السياسي بماهو عليه.

II. السياسي والدولة

يتحدد السياسي، على نطاق واسع، بالدور المركزي الذي تحتله الدولة في حياة العشائر التاريخية، وذلك شريطة تحديد الدولة في اتساعها الأكبر، وهو ما سأفعله مع إريك ڤيل الذي كتب بهذا الصدد: "الدولة هي تنظيم عشيرة تاريخية؛وتكون العشيرة، وقد نظمت في دولة، قادرة على اتخاذ قرارات"(٤). سألح على جميع مصطلحات هذا التعريف، وفي طليعتها عبارة عشيرة *تاريخية*. ذلك أن الحديث عن هذه الأخيرة يضعها بعيدا عن أخلاق مجرد شكلية حتى لو لم نغادر أرضيةَ النِّية الأخلاقية، كما سنرى ذلك فيما بعد. وبالفعل، نتيجة لمحتوى العادات وللمقولات المقبولة وللرمزيات من كل صنف، فإن الهوية السردية والرمزية لعشيرة ما، تدوم وتستمر. وبواسطة عبارة العشيرة التاريخية أو الشعب، ننتقل من الصعيد الشكلي إلى الصعيد الملموس.

ما الذي نقصده، الآن، بعشيرة منظمة في شكل دولة؟ يجب أن نفهم من كلمة منظمة، التمفصل الحاصل بين تنوع في المؤسسات والوظائف والأدوار الاجتماعية، ومجالات الأنشطة، يجعل من العشيرة التاريخية كلا عضويا. وبالتحديد فإن هذه المنظمة وهذا التمفصل هما اللذان يجعلان الفعل البشري فعلا معقولا. أكرر مرة أخرى بأننا خارج أخلاق محض شكلية، لأن العقلية [الطابع العقلي] هنا، لا تنحصر في توافق الفرد مع نفسه ضمن حقيقته العامة، وإنما تريد أن تكون عقلية لممارسة جماعية. وتتحدد مهمة الفلسفة السياسية، هكذا، بذلك الاهتمام المعطى لماهو، في الحياة السياسية، حامل لفعل عاقل في التاريخ. وبلغة إريك ڤيل: كيف تتأتى حرية الفرد العاقلة من إدماجه السياسي؟ أو أيضا: كيف يمكن للمسافة السياسية للحرية أن تكون مسافة عاقلة؟ ونستطيع أن نلخص تلك المسافة في كلمة: إنها المسافة بين الفرد *والمواطن*. ومن جانبي، أعرف طوعيا الفلسفة السياسية على أنها تفكير في *المواطنية*. ونجد عبارة لإريك ڤيل تعبر عن نفس المعنى: "هدف المنظمة العالمية هو إرضاء الأفراد العاقلين داخل دول خاصة، حرة" (م.م. ص. ٢٤٠).

الآن،يطرح السؤال التالي: بأي معنى يجب القول بأن الدولة هي التي تنظم العشيرة؟ إن التعريف المقترح آنفا يجعل من الدولة جهاز القرار في عشيرة تاريخية. وهذا التعريف يستبعد أن تكون الدولة زخرفة كما كان يريدها هوبز. وأكثر من ذلك، فإن هذا التعريف يستبعد اختزالها إلى مجرد عسف كما لو أن كل دولة هي، في الواقع أو الاحتمال، استبداد حامل للقمع والاضطهاد؛ حتى كان صحيحا أن لجميع الدول جذرا في العنف بترك على كل واحدة ندبا، كما سنرى فيما بعد، فإن العنف ليس هو ما يحدد الدولة بل غائيتها، أي مساعدة العشيرة التاريخية على أن تصنع تاريخها. وهذا هو ما يجعل منها مركزا للقرار. أما هدف ذلك القرار، فنستطيع تلخيصه في كلمة: الاستمرار في الحياة، والوجود الدائم للعشيرة التاريخية؛ ذلك ضدا على جميع التهديدات الخارجية والداخلية.

انطلاقا من هذه الإرادة في استمرار الحياة، يتفرع التحليل إلى اتجاهين يحددان أسلوبين مختلفين من الفلسفة السياسية بحسب التَّنْبِير الذي نضعه إما على *الشكل* أو على *القوة*. إن الفلسفات العقلانية، مثل فلسفات القرن الثامن عشر وأيضا فلسفتي حنا أراندت وإريك ڤيل، تضع النبرة الأساسية، عن طواعية،على الشكل أكثر من ما تنبر القوة. ولنقل، فورا بأن تفكيرا في القوة يقود مباشرة إلى اللغز الذي تكونه ظاهرة السلطة؛ بينما التفكير في الشكل، الملائم أكثر لوظيفة الدولة العقلية الملموسة، يقود إلى إبراز المظهر الدستوري المميز لدولة الحق. ونحن نعني بهذه الأخيرة، الدولة التي تضع الشروط الحقيقية وضمانات مساواة الجميع أمام القانون. سنعود إلى هذه المسألة عندما نفحص تقاطعات الأخلاق مع السياسة. لنقتصر الآن على إبراز الشكلية القانونية -التي هي مع ذلك شرعية تمام- والتي ستلح عليها فلسفة عقلانية موجهة نحو الشكل بدلا من القوة. ونتيجة لذلك، فإن التنبير سيقع على استقلال الوظيفة العمومية، وعلى خدمة الدولة من لدن بيروقراطية نزيهة،وعلى استقلال القضاة والمراقبة البرلمانية، وبالأخص على تربية الجميع على الحرية بوساطة النقاش والمداومة. وجميع هذه المقاييس تشكل الجانب العاقل للدولة: إنها دولة الحق التي تراعي الحكومة بعض القواعد الشرعية التي تحد من تعسفها.

إذا اتبعنا فقط هذا الخط من التفكير، فإن الوظيفة العاقلة للدولة ستكون، في نهاية الأمر، هي مصالحة عقليتين: العقلي التقنو-اقتصادي، والمعقول المتراكم نتيجة تاريخ العادات. تكون الدولة، عندئذ، هي تركيب بين العقلي والتاريخي، بين الفعال والعادل. وتكون فضيلتها هي التبصُّر بالمعنى الإغريقي والقروسطوي لفضيلة التبصر؛ وعلينا أن نفهم من ذلك أن فضيلة

الدولة هي أن تجمع سوية مقياس الحساب الفعال؛ ومقياس التقاليد الحية التي تعطي للعشيرة طابع جسم خاص يهدف إلى الاستقلال والديمومة. ولنقل أيضا بأن هذه العقلية تخول للدولة الحديثة مهمة المربي (عن طريق المدرسة، والجامعة، والثقافة، ووسائط الإعلام، إلخ). لكن يجب الاعتراف بأن فكرة *دولة مربية فقط* هي فكرة قصوى، فكرة ضابطة لا يتطابق معها بعد، أي وصف تجريبي. مع ذلك، ففي هذه الفكرة لدولة مربية تتلخص النواة العاقلة التي يستخلصها الفيلسوف منها، عندما يتساءل عن شروط فعل تاريخي رشيد.

إلا أن هناك الوجه الآخر للمشكلة: *الدولة بوصفها قوة*. لم يفت السوسيولوجي الألماني الكبير، ماكس فيبر، أن يدمج مكون القوة هذا، في تعريفه للدولة رغم أنه تعريف يرتكز على موضعة دولة الحق. في نظره، لا يمكن تعريف الدولة إذا لم ندمجِ في وظيفتها احتكارَ العنف المشروع. وأنا لا أتردد في القول بأن المفارقة السياسية تكمن تحديدا في هذه المواجهة بين الشكل والقوة داخل تعريف الدولة. أوافق، عن *طواعية*، على أن موضوعة السلطة لا تختزل في العنف. ومنح الدولة امتياز العنف *المشروع*، لا يعني تعريفها بالعنف، وإنما بالسلطة كيفما كان الانتساب التاريخي للعنف إلى السلطة.

لكن علاقة النسب لا تقوم مقام إضفاء المشروعية. ذلك أن جميع الدول الحديثة هي سليلة عنف مُجَمِّعي الأراضي. وهو نفس العنف الذي ربى الإنسان على الشغل الحديث في المجتمعات التقليدية. لا جدال، إذن، في أن الدولة الأكثر معقولية، دولة الحق، تحمل ندوب العنف الأصلي للمستبدين صانعي التاريخ. بهذا المعنى، يبقى التعسف جوهريا في شكل الدولة نفسه. ولا يجب أن تتناوب شكلانية سياسية مع شكلانية أخلاقية. ولا نستطيع، أيضا، أن ننكر العنف الذي يختبئ في التمثيل اللامتكافئ للقوى الاجتماعية داخل جهاز الدولة. وهنا، بالتأكيد يكمن الصواب الجزئي لماركس: إننا لا نعرف دولة لا تمنح منافع وامتيازات للطبقة المسيطرة خلال نفس الفترة. ومن ثم التطلع، المكتوب في قلب الماركسية، إلى أن يتولى العنف الثوري قلب الأدوار داخل علاقة السيطرة. لكننا نقع، حينئذ، في خطإ معاكس لخطإ الشكلانية القانونية العمياء بخصوص دور العنف في التاريخ: فتعريف الدولة بالعنف وحده، يَؤولُ إلى تجاهل عظمة مكتسبات الحرية السياسية خلال القرون الممتدة من XII إلى XVIII، وإلى عدم فهم الدلالة الأساسية للثورة الفرنسية حتى عندما تظل ثورة بورجوازية. لقد أغفل ماركس كون الطبقة المسيطرة قد عملت من أجل الجميع. وبهذا المعنى، ليس هناك دولة لا تكون سوى دولة للطبقات، ولا تمثل بدرجة ما، المصلحة العامة. صحيح أن تلك المصلحة لا

ينظر إليها قط من لا مكان؛ ومع ذلك فإن الدولة التي تقترب أكثر من دولة الحق هي، حسب تعبير هيغل، دولة المالكين وغير المالكين، إن فنعنح دولة على أنها بورجوازية، يعني في الحقيقة قولَ شيئين لا شيء واحد: إنها دولة *طبقات*، إلا أنها أيضا دولة *المواطن*. وبصعود فئة إلى السلطة، فإنها تبلغ الكوني الملموس وتجاوز نفسها كفئة خاصة، فتحقق بذلك التطابق الهش بين وظيفة كونية ووضعٍ مسَيْطر. وهذا يفسر، ولاشك، أن عنفا مستترا يستمر في إفساد علاقة الجميع بالسلطة. إن الحياة السياسية تبقى، حتما، مطبوعة بالنضال من أجل الوصول إلى الحكم، والحفاظ به، ومعاودة الاستيلاء عليه؛ إنه نضال من أجل السيطرة السياسة.

وأخيرا، يستمر عنف متبق [مترسب] في شغل بال الدولة، الأقرب إلى المثل الأعلى لدولة الحق،وذلك لأن كل دولة هي خاصة وفردية، وتجريبية. فبينما تكون البنية التقنو-اقتصادية عالمية من حيث المبدأ، فإن العشيرة السياسية هي خاصة ومختلفة من حيث المبدأ، إذ أن الحفاظ على هويتها هو جزء من وظيفتها. والواقع أنه لا توجد دولة عالمية -بتعبير أدق، ليس هناك دولة حق عالمية. وتبقى مشكلة مطروحة أمامنا، وهي معرفة ما إذا كان نقل السيادة التدريجي إلى محفل عالمي سيكون قادرا على أن ينقل إليه احتكار العنف المشروع الوارد في تعريف الدولة. سيبقى مثلا أعلى بعيد المنال لأمد طويل، أن نُعَوْلِم اللاعنف مثلما تَمَّت عولمة التنظيم الحديث للشغل. ستكون الدولة -أقصد المحفل السياسي الذي تجسده الدولة- عاقلة لو أنه كان صحيحا، كما ظن كانط، أن عبثية الحرب ستؤدي في يوم ما إلى نفس التحويل باتجاه سلطة عالمية، مثل تلك التي مأسست السلام المدني على مستوى الدول الفردية. ويعبر إريك ڤيل عن ارتيابه في هذا الموضوع قائلا: "لقد كان العنف، ومايزال، هو السبب المحرك للتاريخ"(م.م.ص. ٢٨١)؛ ومع ذلك فإن "التقدم نحو اللاعنف يحدد للسياسة معنى التاريخ"(م.م.ص.٢٣٣). ولا نجد تعبيرا أفضل من هذا، عن تساوي الحدين لتثمين دولة تقيم توازنا بين طابع *الشكل* وطابع *القوة*، داخلها.

وتساوي الحدين هذا، قد صار بالنسبة لنامصدر قلق في العهد النووي. ذلك أن وجود محفل سياسي فوق-وطني، يحتكر العنف المشروع، صار اليوم هو الشرط للاستمرار في الحياة بالنسبة لكل عشيرة تاريخية، وهو، كما رأينا، المعضلة السياسية بامتياز. وإن رفعها إلى هذه الدرجة، هو تعبير جديد عن فضيلة التبصر التي تحدثنا عنها آنفا. ونحن نعني بالتبصر فن توليف العقلية التقنو-اقتصادية مع المعقولية المتراكمة عبر تاريخ العادات. هكذا حددنا

التبصر الداخلي للدولة. وسيمثل المرور إلى اللاعنف المعمم الوجه الخارجي لفضيلة التبصر. وهذا اللاعنف المعمم والممأسس على نحو ما، هو بدون شك اليوتوبيا الأساسية للحياة السياسية الحديثة. وفي عصر الخطر النووي، فإن الوجود نفسه للدول الخاصة، الحرة، مرتبط بالاستمرار الفيزيقي للنوع البشري. ومن ثم فإن انقلابا منهلا من حيث الأولوية يفرض نفسه على الفكر السياسي: *لقد صارت الدولة العالمية هي وسيلة بقاء الدول بوصفها مربية غير عنيفة*. لكننا نعلم أن هذه اليوتوبيا ما هي إلا يوتوبيا مادمنا لا نعرف ماهي الخطوة الأولى التي يتحتم القيام بها باتجاه هذا التحويل [النقل] للسيادة والذي يجب أن تقبل به جميع الدول بدون استثناء وبالتزامن؛ غير أن هذا القرار منوط بتبصر الدول التي تظل، على مسرح التاريخ، أفرادا عنيفين كبارا.

III. التفاعل بين الأخلاق والسياسة

تنامى التفكير السابق خارج الأخلاق الشكلية، إلا أنه لم يكن بعيدا عن الحقل الأخلاقي. على العكس، فإن البحث عن العقلية والوعد بالعقلية المتضمنين في موضوعة دولة الحق هما امتداد لمقتضى إنجاز ماهو وارد في التعريف نفسه الذي يمكن أن نعطيه للحرية على صعيد النية الأخلاقية الأكثر جوهرية؛ فالسياسي، هنا، يمدد الأخلاقي بإعطائه مجالا للممارسة. وفضلا عن ذلك، يمدد المقتضى الثاني المكون للنية الأخلاقية، مقتضى الاعتراف المتبادل –ذلك المقتضى الذي يدفعني إلى القول: حريتك تساوي حريتي. إلا أن أخلاق السياسي لا تكمن في شيء آخر غير خلق فضاءات الحرية. وأخيرا، فإن الدولة بوصفها تنظيما للعشيرة، تعطي شكلا قانونيا لما يظهر لنا أنه يكون الثلث المحايد في النية الأخلاقية، أي القاعدة. *تكون دولة الحق، بهذا المعنى، هي إنجاز النية الأخلاقية داخل مجال السياسي*. وهذا يعني: القانون المدني يحدد، يأمر، يربط الأدوار بين المدين، والمرافق، والمالك، إلخ) بطريقة تجعل جميع المسؤولين عن نفس الأدوار، يعاملون بالتساوي من لدن القانون الوضعي. صحيح أن المساواة أمام القانون ليست بعد هي مساواة الحظوظ ومساواة الشروط. وهنا، أيضا، يحاذي تفكيرنا اليوتوبيا، يوتوبيا دولة يمكنها أن تقول: لكل واحد بحسب حاجاته.على الأقل تمثل المساواة أمام القانون عتبة حاسمة هي عتبة المساواة القانونية، أي سلوك مؤسسات حيث لا يقبل أشخاص حين يُسنَد الحقّ لمسؤول مّا عن الدور.

ولا أتردد، من جانبي في أن أضيف دلالة أخلاقية، ليس فقط *للتبصر* المطلوب من الحكومات، بل لالتزام المواطن في نظام ديمقراطي. لا أتردد في أن أفكر بمصطلحات أخلاقية في الديمقراطية منظورا إليها من وجهة نظر الغائية. وفي هذا الصدد، سأقدم تعريفا مزدوجا للديمقراطية، أولا بالقياس إلى موضوعة الصراع، وثانيا بالقياس إلى السلطة. بالنسبة إلى موضوعة الصراع، تكون ديمقراطية الدولة التي لا تنيط بنفسها أن تلغي الصراعات، وإنما تبتكر الإجراءات التي تتيح لها أن تعبر عن نفسها وأن تبقى قابلة للمفاوضات. دولة الحق [القانون] بهذا المعنى، هي دولة النقاش المنظم. وبالقياس إلى هذا المثل الأعلى للنقاش الحر، تكون تعددية الأحزاب مبررة. على الأقل فإن تلك التعددية هي، بالنسبة للمجتمعات الصناعية المتقدمة، الأداة الأقل تكيفا مع هذا الضبط للصراعات. ويلزم أيضا لكي يكون ذلك النقاش الحر قابلا للتطبيق، ألا يجهل أحد أن الخطاب السياسي ليس علما (وهذا رأي مضاد للزعم القائل بوجود اشتراكية علمية)، وإنما هو، في أحسن الحالات، *رأي مستقيم*. من ثم الإلحاح، في هذا التعريف، *على تكوين رأي عام حر في تعبيره*. أما عن تعريف الديمقراطية قياسا إلى السلطة، فسأقول بأن الديمقراطية هي النظام الذي تكون فيه المساهمة في القرار، مضمونة لعدد من المواطنين دائما في تزايد. هو، إذن، نظام تقل داخله المسافة بين الرعية والسيد. وكان كانط يحدد يوتوبيا الديمقراطية عندما كان يتصور، في إطار المقتضى المقولاتي، موضوعة "مملكة الغايات"، أي مملكة حيث كل واحد سيكون، في آن، سيدا ورعية. وبنفس الطريقة كان هيغل يعرف الدولة الأكثر عقلية على أنها الدولة التي سيكون فيها كل واحد معترفا به من الجميع. وسأضيف طوعيا إلى هذه المساهمة في القرار، ومن منظور أقرب إلى تقليد مونتسكيو منه إلى تقليد روسو، ضرورة *تقسيم السلطة ضد نفسها*. هكذا كان مونتسكيو، في رؤيته للدولة النموذج، يفصل بين التشريعي، والتنفيذي، والقضائي. وقد احتفظنا جميعا، على الأقل، بأحد مظاهر مقترحات مونتسكيو، وذلك عندما جعلنا من استقلال القضاة أحد مقاييس الديمقراطية الأقل قبولا للمناقشة.

لا أريد أن أختم هذا التفكير حول التقاطع بين الأخلاق والسياسة بدون أن أبين أي جزء من الأخلاق تتركه السياسة *بالضرورة خارج مجالها الخاص*. ولأجل أن أحتفظ بهذه المناقشة الختامية، فإنني تكلمت فقط عن تقاطع المجالات ولم أتحدث عن التطابق.

لنلاحظ أول الأمر، بأن القاعدة الأخلاقية لعشيرة سياسية تنحصر في القيم التي يكون هناك إجماع حولها، وتترك خارج الموضوع، فضلا عن مسائل التبريرات، الحوافز الأصول

العميقة لتلك القيم نفسها التي هي موضوع الإجماع. لكن، في المجتمعات التعددية التي صارت في معظمها مجتمعات متقدمة، تظل مصادر القيم متعددة وصراعية. هكذا فإن الديمقراطيات الأوربية، حتى لا نتكلم عن غيرها، هي وارثة للمسيحية القروسطوية، وللنهضة، وللإصلاح، ولعصر الأنوار، وللمثل العليا القومية حينا، والاشتراكية حينا آخر، والتي هيمنت على إيديولوجيات القرن التاسع عشر. وينتج عن ذلك، أن الدولة لا يمكن أن تستند إلا على توافقات هشة؛ وكلما كان الإجماع كبيرا بين التقاليد المؤسسة، كلما اتسعت القاعدة وكانت أكثر صلابة. لكن، حتى في تلك الحال، تعاني الدولة وتصل معاناتها إلى الإجماع الذي يؤسسها، كلما اتسعت القاعدة وكانت أكثر صلابة. لكن، حتى في تلك الحال، تعاني الدولة وتصل معاناتها إلى الإجماع الذي يؤسسها، وذلك نتيجة للطابع التجريدي لتلك القيم المفصولة عن جذورها. إن السلام الاجتماعي لا يكون ممكنا إلا إذا وضع كل واحد بين مزدوجتين، الحوافز العميقة التي تبرر تلك القيم المشتركة؛ وعندئذ تكون هذه الأخيرة بمثابة ورود مقطوعة داخل مزهرية. وهذا يفسر ميلا إلى أدلة القيم المشار إليها. ونلتقي هنا، بكل الرذائل المرتبطة بالطابع البلاغي للخطاب السياسي. وهذه البلاغة تُعدِي استحضارَ المبادئ الكبرى إذ تضفي عليها نوعا من الجاهزية الميتة.

وربما كان أخطرَ من ذلك، الدولةُ الحديثة، في مجتمعاتنا المفرطة في التعددية، لأنها تعاني من ضعف القناعة الأخلاقية في نفس اللحظة التي تستحضر السياسة، طوعا، الأخلاق. وبذلك نرى بناءات هشة تتشيد على أرض ملغومة ثقافيا. وأفكر بالأخص، في حالة بلاد مثل فرنسا حيث التفكير الفلسفي مثل الإنتاج الأدبي مفتونان بالإشكاليات غير الأخلاقية إن لم يكونا مضادين للأخلاق وذلك في الوقت نفسه الذي نريد تخليق السياسة عن حسن نية. وحتى إذا ظلت قاعدة الاقتناع صلبة، فإنها تحرم نفسها، بدخولها إلى الحقل السياسي، من ما يعطيها دينامية عُمْقيا، نتيجة الحرص على التسامح تجاه المعتقدات المضادة. وفي الأخير، أريد الإلحاح على خطر آخر، معاكس للسابق، إلا أنه قد يعوضه ويوازنه. إننا نشهد في كثير من المجتمعات المعاصرة، نوعا من تحويل الديني نحو السياسي، إذ نطلب من السياسة أن تغير *الحياة*. وخطر الاجتياح هذا، الذي يمكن أن نسميه الدين العلماني، هو بلا شك خطر يصعب تجنبه؛ ذلك أن كل عشيرة محتاجة إلى نوع من المقدس المدني، مطبوع بتخليد المناسبات، وبالحفلات ونشر الأعلام، وبكل الحماس التبجيلي الذي يرافق هذه الظواهر. ويجب الاعتراف بأننا لا نتوفر على رؤية واضحة في هذه المسألة: كيف نستطيع، واقعيا، أن نضفي الحيوية والدينامية والانخراط في مثل عليا مشتركة، بدون حد أدنى من الدين العلماني؟ غير أن

الملحوظ هو كون المسيحيين وغير المسيحيين لهم أسباب لرفض هذه العلمانية، ولهم حاجة مشتركة إلى الرجوع إليها واستشارتها.

أتوقف عند هذه النقطة المحفوفة بالشك والتي تفتح مجالا واسعا للمناقشة. وأريد أن أختم دراستي بنصيحة حكيمة أستعيرها من ماكس فيبر في محاضرته الشهيرة عن "السياسة بوصفها رسالة". متوجها إلى شبان مناصرين للسلام عقب الحرب العالمية الأولى، قال لهم معترفا بأن السياسة تشطر، بالضرورة، الأخلاق إلى شطرين: من جهة، هناك أخلاق *الاقتناع* التي يمكن تعريفها بتفوق ماهو مفضل؛ ومن جهة ثانية، أخلاق *المسؤولية* التي تتحدد بما هو قابل للتحقق في سياق تاريخي معين، واستعمال معتدل للعنف. ولأن أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية لا يستطيعان الانصهار تماما، فإن الأخلاق والسياسة يكونان مجالين متمايزين حتى عندما يتقاطعان.

أرجو مسامحتي لأنني ألحت على تقاطع الأخلاق والسياسة أكثر من حديثي عن المسافة الفاصلة بين مركزي المجال الأخلاقي والمجال السياسي. والخطر، في أيامنا، يبدو لي أكبر بكثير في تجاهل تقاطع الأخلاق والسياسة، من ماهو في الخلط بينهما. والاستخفاف الارتيابي يتغذى، طوعيا، من الاعتراف البريئ، ظاهريا، بالهوة التي تفصل المثالية الأخلاقية عن الواقعية السياسية. وعلى العكس من ذلك، فإن الحرص على إعطاء معنى لالتزام مواطن عاقل ومسؤول في آن، هو ما يقتضي أن نكون منتبهين إلى التقاطع بين الأخلاق والسياسة ومنتبهين أيضا إلى اختلافهما المحتم.

هوامش المؤلف والمترجمين

عن التأويل:

(*) يعود أصل هذه المقالات، كما أشير إليه في نهاية النص الأصلي، ص. ٤٠٩-٤١٠، إلى: "عن التأويل": رواية فرنسية ومجتزأة من نص منشور في:

Philosophy in France Today. Cambrudge University Press 1983, sous la direction d'A. Montefiore.

كما نشرت أيضا في:

Encyclopedie Philosophique, Paris, PUF, 1987 (sous la direction d'A. Jacob).

- "ضاهراتية وهيرمينوطيقا" نشرت في الأصل، في:

E.W. Orth (éd), Phänomanologische Forschungen, I, Fribourg-en-Brisgou, Verlag Karl Alber, 1975, p. 31-71.

- "مهمة الهيرمينوطيقا" نشرت في الأصل، في:

F. Bouvon et G. Rouiller (ed), Exegesis. Problemes de methode et exercices de lecture, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 179-200.

- "وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية"، في نفس المرجع، ص. ٢٠١-٢١٥.

- "هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية"، نفسه، ص. ٢١٦-٢٢٨.

- "ماهو النص؟ شرح وفهم"، نشت أصلا في:

R. Bubner et al. (éd). Hermeneutik und Dialektik, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, p. 181-200.

- "شرح وفهم، عن بعض الصلات اللافتة بين نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ": نشرت أصلا في:

Revue philosophique de Louvain, t. LXXV, 1977, p. 126-147.

- "نموذج النص، الفعل الحصيف المنظور إليه كنص"، نشرت أصلا باللغة الانجليزية، في:

Social Research, 38/3 (1971), p. 529-562, sous le titre: The Modem of the Text: Meaningful Action Considered as a Text".

- "الخيال في الخطاب والفعل" نشرت أصلا في:

Savoir, Faire, Esperer. Les Limites de la Raison. Brixelles. Publications des Facultés Univesitaires Saint-Louis, 1976, p. 207-228.

- "العقل الفاعل"، نشرت أصلا في:

T. Geraetes (éd), la Rationalité aujourd'hui, Ed. de l'université d'ottaa, 1979, p. 225-241.

- "المبادرة"، نشرت أصلا في:

Labyrinthe: parcours éthiques, Bruxelles, P.U.F., Saint-Louis, 1986, sous la direction de R. Celis.

- "هيغل وهوسرل: عن البينذاتية"، نشرت في:

La Sémantique de l'action, éd. du CNRS, 1977, in Publications du centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx, de l'université de Poitiers.

- "علم وإيديولوجيا"، نشرت في:

Revue philosophique de Louvain, t. LXXII, mai 1974, p. 326-358.

- "الهيرمينوطيقا ونقد الايديولوجيات"، نشرت أصلا في:

E. Castelli (éd). Demythisation et Idéologie, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 25-64.

- "الايديولوجيات واليوتوبيا: تعبيران عن المتخيل الاجتماعي": نشرت أصلا فى:

Philosophical Exchange, New York, 1976, n 2, sous le titre: "Ideology and Utopia"; et in Cahiers du CPO, n 49-50, Dec. 1983.

- "الأخلاق والسياسة"، نشرت أصلا في: Cahiers du CPO, ibid; et in Espit, mai 1985.

ظاهراتية وهيرمينوطيقا:

(*) جمعت الآن نصوص وحوليات پول ريكون المخصصة لعمل هوسرل وللحركة الظاهراتية، في مؤلف بعنوان: A l'école de la Phénoménologie, Paris, Vrin (1986).

(١) هذا البحث يحدد وضع تحولات المنهج التي استتبعها تطوري الخاص، منذ "الظاهراتية المستحضرة الصور"، في كتاب "الإرادي واللاإرادي" (باريس، أوتبيي، ١٩٥٠)، إلى "عن التأويل، محاولة عن فرويد" (باريس، منشورات سوي، ١٩٦٩) و"صراع التأويلات. أبحاث الهيرمينوطيقا" (باريس، سوي ١٩٦٩).

(٢) هذا النص الذي نشر لأول مرة في:

Jahrbuch für Phil. Und Phän. Forschung (1930) قد طبع من طرف Walter Biemel† ونشره الفقيد H.L. Van Breda† مدير أرشيفات هوسرل بـ Husserliana† ، ٥ ، لاهاي، نيهوف، ١٩٥٢، ص. ١٣٨-١٦٢. ترجمه إلى الفرنسية L. Kelkel: Postface à mes Idées directrices", Revue de métaphysiqe et de morale, 1957, n 4, P. 369-398.

(٣) Naxhwort (الخاتمة)، "ملاحظة أولية" والفقرة ٧

(٤) Husserliana ، ٥ ، مرجع مذكور، ص. ١٣٩ ، ٢٧.١. الترجمة فرنسية، ص. ٣٧٣

(٥) نفسه، ص. ٣٩٦.

(٦) نفسه، الفقرة ١ و٢.

(٧) نفسه، ص. ٣٧٨.

(٨) تعود هذه الكلمة (Verliert) ثلاث مرات. نفسه، ص. ٣٧٩.

(٩) مارتن هايدغر، Sein Und Zeit،

Fribourg-en Brisgau, 1927, p. 149. Trad. fr. de R. Boehm et A. de Waelhens, l'Etre et le Temps, Paris, Gallimard, 1964, p. 195.

(١٠) نفسه، ص. ١٥٠، الترجمة الفرنسية،ص. ١٨٧.

(١١) نفسه، ص. ١٥١، الترجمة الفرنسية، ص. ١٨٨.

(١٢) H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Her-meeutik, Tübingen, 1960, 1973, p. 250; Trad. fr. Verité et Methode, Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 103.

(*) Coextensive (متمادية)، صفة معنى مجرد يمتد شموله إلى معنى مجرد آخر بكامله أو إلى جزء منه (المنهل).

(١٣) پول ريكور، "الهيرمينوطيقا نقد الايديولوجيات"، نص منشورفي هذا الكتاب.

(١٤) غادامير، مرجع مذكور، الترجمة الفرنسية، ص. ٩٣-٩٤، ٩٧، ٢٣٢.

(١٥) نفسه، ص. ٢٨٤، الترجمة الفرنسية، ص. ١٤١.

(١٦) مارتن هايدغر، مرجع مذكور، الترجمة الفرنسية، ص. ١٨٧.

(١٧) غادامير، مرجع سابق، الترجمة الفرنسية، ص. ٢٣٦.

(١٨) M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", Holzwege, p. 105-192; Trad.fr., "Chemins qui ne mènent nulle part", Paris, Gallimard, 1970, p. 101.

(١٩) J.P. Sartre, "Une idée fondamentale de la phénomènologie de Husserl: l'intentionnalité", Situations I,

Paris, Gal. 1947.

(٢٠) غادامير، مرجع مذكور، الترجمة الفرنسية، ص. ٢٧.

(٢١) بهذه العبارة، يقترح ريكور المقابل الفرنسي لـ:(Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)

(٢٢) مارتن هايدغر، مرجع سابق، الفقرة ٣٤.

(٢٣) هوسرل، الأفكار I، الفقرة ١٢٤، الترجمة الفرنسية، غاليمار ١٩٥٠.

(٢٤) هوسرل، أبحاث منطقية (الجزء الأول من النص الأصلي، الفصل ١١، الفقرة ١٧؛ الترجمة الفرنسية، المنشورات الجامعية، ١٩٦٩).

(٢٥) نفسه، الفصل الثالث، الفقرة ٢٤.

(*) الدلالات التي تحدث بالصدفة أو بالاتفاق،، راجع مذهب المناسبات (Occasionnalisme) القائل بكون المخلوقات وأفعالها اتفاقات أو صدفا لموجودات وأفعال أخرى.

(٢٦) يحيل الرقم الأول على النص الألماني الأصلي، والثاني على الترجمة الفرنسية (المنشورات الجامعية، ١٩٦٢).

(٢٧) يحيل الرقم الأول على Husserliana، الجزء II، والثاني على الترجمة الفرنسية (المنشورات ذاتها (باريس، Vrin، ١٩٤٧).

مهمة الهيرمينوطيقا...

(*) يشكل هذا النص والدراستان التاليتان له مجموعة مترابطة، بما أن الثلاثة رأوا سلك محاضرات ثلاث. إلا أن قراءة كل منهم على حدة، ممكنة، (ملاحظة الكاتب).

(١) راجع:

W. Diltey, "Origine et développement de l'herméneutique" (1900), in "le Monde de l'Esprit" I, Paris, 1947, p. 319-322-333.

(٢) راجع:

F. Schleiermacher, "Herleneutik", éd. M. Kimmerlé, Heidelberg, 1959, Parag. 15/16; _ H.G. Gadamer, "Warheit", Op. Cit. p. 173.

(٣) شلايرماخر، مرجع مذكور، ص. ٥٦.

(٤) صدرت هذه الطبعة في:

Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Winssenschaften, Phil. - Hist. Klasse. 1959/2.

(٥) راجع:

Abhaldungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften Werke, I, éd. O. Braun et J. Bauer, Leipzig, 1928 (+ Aalen, 1967), p. 374.

(٦) ديلتاي، عالم الفكر، مرجع مذكور (بالفرنسية)، ص. ٣٣٢.

(٧) غادامير، حقيقة ومنهج، مرجع مذكور، ص. ٢٠٨-٢٠٥.

(٨) راجع:

F. Mussner, "Histoire de l'hermeneutique de Schleiermacher à nos jours". Trad.fr. de T. Nieberding et M. Massart. Paris, 1972, p. 27-30.

(٩) غادامير، مرجع مذكور، ص. ٢١٣.

(١٠) غادامير، مرجع مذكور، ص. ٢٦١.

(١١) H.G. Gadamer, "Kleine Scheriften", I, Philosophie, Hermeneutik, Tübingen, 1967, p. 158.

(١٢) غادامير، مرجع مذكور، ص. ٢٨٩، ٣٥٦، ٣٧٥.

وظيفة المباعدة:

(١) غادامير، مرجع مذكور.

(٢) فردنان دوسوسير، "دروس في اللسانيات العامة"، منشورات نقد: ت. دو مورو، باريس، پايو، ١٩٧٢، ص. ٣٠، ١١٢/٣٦، ٢٢٧، (بالفرنسية).

(٣) لوي يلمسليف، "أبحاث لسانية"، كوبنهاغن، حلقة لسانيات كوبنهاغن، ١٩٥٩، (بالفرنسية).

(٤) إميل بنفنيست، "قضايا اللسانيات العامة"، باريس، غاليمار، ١٩٦٦، (بالفرنسية).

(٥) أوستين، "كيف تفعل الأشياء بالكلمات" أوكيفورد، ١٩٦٢، ترجمة إلى الفرنسية، غ. لان، "عندما يكون القول، فعلا"، باريس، منشورات سوي، ١٩٧٠.

(٦) سيرل، "أفعال الكلام، بحث في فلسفة الكلام"، منشورات جامعة كامبردج ١٩٦٩، ترجمة إلى الفرنسية: هـ. پوشار، باريس، هيرمان، ١٩٧٢.

(٧) غ.غ. غرانجر، "بحث فلسفة الاسلوب"، باريس، آرمان كولان، ١٩٦٨، ص. ٦.

(٨) نفسه، ص. ٦.

(٩) نفسه، ص. ١١.

(١٠) نفسه، ص. ١٢.

(١١) راجع:

W.K. Wimsatt, "The Verbal Icon, Studies in the Meaning of Poetry", University of Kentucky Press, 1954.

(١١) أنظر:

G. Frege, "Ecrits logiques et philosophiques", Trad. fr. de C. Imbert, Paris, Ed. du Seuil, p. 120.

هنا ترجم پول ريكور Bedeutung بمرجعية، على إثر إميل بنفنيست، في حين اختار آمبير، المباشرة. راجع مقدمة كتابه، ص. ١٥).

(١٢) مارتن هايدغر، مرجع مذكور.

(١٣) "الاستعارة ومشكل الهيرمينوطيقا المركزي"، صدر في:

Revue philosophique de Louvain, 1972, n 70, p. 93-112.

انظر كذلك، كتاب "الاستعارة الحية"، باريس، منشورات سوي، ١٩٧٥.

هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية:

(١) لندن، ١٩٦٤ (البلاغة المسيحية القديمة، لغة الكتاب المقدس)

(٢) فيلادلفيا، ١٩٧٠ (النقد الأدبي للعهد الجديد)

(٣) G. Von Rad, "Theologie des Alten Testaments", I, Munich, Kaiser, 1957, Trad. fr. Genève, Labor et Fides, 1963.

(٤) J. Mc Quarrie, "God-Talk. A, Examination of the language and Logic of Theology". Londres, 1967.

(٥) P. Ricoeur, "De l'interpretation. Essai sur Freud, Ed. du Seuil, 1965

(٦) P. Ricoeur, "le Conflit des interprétations, Essais d'hermeneutique, éd. du Seuil, 1969.

(٧) من الأبحاث الحديثة التي خصصها پول ريكور لهيرمينوطيقا الكلام الديني والتفسير التوراتي، تمكن الإشارة إلى العناوين التالية، بانتظار جمع هذه النصوص في مؤلف واحد:

- "Contribution d'une réflexion sur le langage à une th&ologie de la Parole", in Revue de théologie et de philosophie, vol. XVIII (1968), n 5-5, p. 333-348. Les Indices théologiques des recherches actuelles concernant le langage, Paris, Institut d'études oecuméniques, 1969.

- "Problèmes actuels de l'interprétation" (d'après Paul Ricoeur; texte établi à partir d'un enregistement intégral), in Centre protestan d'études et de documentation. Dossier "Nouvelles théologies", n 148, mars 1970.

- "Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique", in Exégèse et Herméneutique, Paris, Ed. du Seuil, coll. "Parole de Dieu", 1971.

- "Sur l'exégèse de Genèse 1, 1-2, 4a", ibid., p. 67-84, 85-96.

- "Esquisse de conclusion", ibid., p. 285-295.

- "Manifestation et proclamation", in Archivio di filosofia, 1974, n 44, p. 57-76. Biblicae Hermeneutics: On Parables (1. -The narrative form. 2. -The metaphorical Process. - Limit-experiences and limit-concepts) in Semeia Missoula, University of Montana (1975), n 4, p. 27-148.

- "Parole et symbole", in Revue des sciences religieuses, vol. IL (1975), n 1-2, p. 142-161.

- "La philosophie et la spécificité du langage religieux", in Revue d'histoire et de philosophie religieuses, n 5, 1975, p. 13-26.

- "L'Heméneitique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie", in Archivio di filosofia, vol. VIL (1976), n 2-3, p. 43-68.

- "Herméneutique de l'idée de Révélation", in la Révélation, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

- "Nommer Dieu", in Etudes théologiques et religieuses, vol. LII (1977), n 4, p. 489-508.

- "Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de laPassion", in Recherches de science religieuse, 1985, n 73/1, p. 17-38 [NdE]

من هيرمينوطيقا النصوص إلى هيرمينوطيقا الفعل:

(١) ديلتاي، "أصل الهيرمينوطيقا وتطورها"، (١٩٠٠) صدر في "عالم الفكر"، I (مرجع مذكور).

(٢) كلود ليڤي ستراوس، "الأنثروبولوجيا البنيوية"، باريس، منشورات پلون ١٩٥٨-١٩٧١.

نحو مفهوم جديد للتأويل:

(١) "حول تفسير سفر التكوين، ١، ١-٢، 4a"، التفسير والهيرمينوطيقا، مرجع مذكور.

(٢) غرانجر، "بحث فلسفة الأسلوب"، مرجع مذكور.

شرح وفهم:

(١) "مدخل إلى التحليل البنيوي للمحكي"، منشورات communictions ، ٨، ص. ١٩.

(٢) - G.H. Von Wright, "Explanation and Understadinf", Londres, Routledge and Keagan Paul, 1971.

(٣) - E. Anscombe, "Intention", Oxford, Basil Blackwell, 1957.

(٤) "فكرة التاريخ"، كولينوود:

- R.G. Collingwood, "The Idea of History", éd. T.M. Knox, Oxford, Clarenden Press, 1956.

(٥) "وظيفة القوانين العامة في التاريخ"، كارل هامبل:

- C.G. Hempel, "The Function of General Law in History", The Journal of philosophy, n 39, 1942, p. 35

مقالة أعيد نشرها في: - P. Gardiner, "Theories of History", New York, The free Press, 1959, p. 344-356.

نموذج النص...

(١) "الفعل، الانفعال والإرادة" أنطوني كيني.

- A. Kenny, "Action, Emotion and will", Londres, Routlege and Keagan Paul, 1963.

(٢) مرجع مذكور: J.L. Austin,"Quand dire, c'est faire",

(٣) (العلة والمسؤولية) - J. Feiberg, "Reason and Responsability", Belmont (ca) Dickenson Pub. Co. 1965.†

(٤) (فكرة علم الاجتماع) P. Winch, "The Idea of Social Science", Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

(٥) (الصلاحية في التأويل)

E.D. Hirsch, Jr., "Validity in Interpretation", New Haven (Conn.) et Londres, Yale University Press, 1967-1969.

(٦) انظر "الاستعارة الحية"، ريكور، باريس، سوي ١٩٧٥.

(٧) هيرش، مرجع مذكور.

(٨) - K Ppper, "La logique de la découverte scientifique", trad. fr. de N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1978.

(٩) آنسكومب، مرجع مذكور.

(١٠) - H.L.A. Hart, "The Ascription of Responsability and Rights", Proceedings of the Aristotelian Society, 1948, n 49, p. 171-194.

(١١) كلود ليفي ستراوس، "الانثروبولوجيا البنيوية"، مرجع مذكور، ص. ٢٣٣.

الخيال في الخطاب والفعل:

(١) - G. Ryles, "The Concept of Mind", Londres, New York, Hutchinson's Universityt Library, 1949; tra. fr.,

la Notion d'esprit, Paris, Payot, 1978. (مفهوم العقل)

الخيال في الخطاب:

(١) - M.B. Hester, "The Meaning of Poetic Metaphor", La Haye, Mouton, 1967.

(معنى الاستعارة الشعرية).

(٢) - F. Dagognet, "Ecriture et Iconographie", Paris, Vrin, 1973.

(٣) N. Goodman, "The Languages of Art. An Approach to a Theory of symbols, Indianopolis, Bobbs-Merrill, 1968.

(لغات الفن. مقاربة لنظرية الرموز).

(٤) - A. Schutz, "Collected Papers", éd. par M. Natanson, La Haye, Nijhoff, 3 vol., 1962-1966

(٥) انظر "علم وإيديولوجيا"، و"الايديولوجيا واليوتوبيا"، مقالتان منشورتان في هذا الكتاب.

(٦) - C. Levi-Strauss, Introduction à M. Mauss, "Sociologie and Anthropologie", Puf, 1984.

(٧) - E. Levinas, "Sens et existence", Paris. du Seuil, 1975, p. 28.

(٨) - C. Taylor, "The Explanation of Behaviour", Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964

(تفسير السلوك)

(٩) - C. Geetz, "The Interpretation of Cultures", Niew York, Basic Books, 1973.

المبادرة:

(×) يزج هذا البحث عددا معينا من الموضوعات التي عرضت في"الزمن والمحكي"، الجزء الثالث، باريس، منشورات سوي، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥. وفي الأخير على الخصوص.

هيغل وهوسرل: عن البينذاتية

(١) Findlay, "Hegel, a Reexamination", Londres, Allen and Uniwin, 1957

(٢) D. Souche-Dagues, "Le Developpement de l'Intentionnalité dans la phénoménologie husselienne", La Haye, Ni

(٣) - "What is Dialectical?" (Qu'est-ce qui est dialectique?), The Lindley Lectures, Lawrence, University of Kansas, 1976, p. 173-189.

(٤) - Cartesianische Meditationene, Husserliana I, La Haye, Nijhof, 1950, p. 118, 1, 12-25; trad. fr. Meditations Cartesiennes, Paris, Vrin, p. 72.

(٥) - Cartesianisch Meditationen, op. cit. p. 119, 1.28.34; trad. fr. p. 73.

(٦) - Cf. A. Schutz, "Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt", Wienne, Springer, 1932; Collected Pappers, op. cit.

(٧) "إن السوسيولوجيا (...) علم يشرع في فهم الفعل الاجتماعي بتأويله على نحو يسمح له بالعبور إلى شرح سببي لمجراه ولتأثيراته. وتعني كلمة فعل، كل سلوك بشري في النطاق الذي يمنح فيه الفرد الفاعل دلالة ذاتية ما، لما يفعل. ويمكن للفعل وقد فهم على هذا الشكل، أن يكون متجليا، داخليا أو ذاتيا: كما يمكنه أن يتدخل بطريقة إيجابية في حالة من الحالات، أو أن يحجم عمدا عن التدخل، أو أن يذعن سلبا للحالة" (الاقتصاد والمجتمع)، باريس، بلون، ١٩٧١و "مفاهيم الأساس"، الفقرة I.

(٨) "يعدّ الفعل اجتماعا، وبموجب الدلالة التي يمنحها إياه الفرد الفاعل (أو الأفراد الفاعلين)، في الحد الذي يعي فيه سلوك أفراد آخرين، وبهذه الوسيلة يتأثر في مجراه" (نفسه).

(٩) "يساعد مصطلح العلاقة الاجتماعية في تحديد سلوك جماعة متنوعة من الفاعلين، في النطاق الذي يكون فيه فعل واحد، وبمحتواه الدال، واعيا بأفعال الآخرين ويجد نفسه متأثرا بذلك. هكذا تكمن

العلاقة الاجتماعية كلية وحصرا في وجود احتمال أن تطورا اجتماعيا معينا يحدث بمعنى مفهوم دلاليا" (نفسه، الفقرة III). "... تكف دولة مّا، مثلا، عن الوجود بمعنى مطابق للسوسيولوجيا، عندما يغيب احتمال أن أشكال فعل اجتماعي معينة موجهة على نحو دال ستحلّ محلها" (نفسه).

(١٠) يجب فحصُ علاقات النظام، العشيرة، الاشتراك، السلطة ونظام الحكم. هكذا "لا يكون نظام الحكم شيئا آخر سوى احتمال الاعتقاد الذي سيتملكه كل واحد من الأعضاء، في صلاحية الملكية، وفي المطالبة بالإقرار". إن نظام الحكم لا يُبنى أبدا إلا في اعتقاد ما، أو في تمثل ما يقوم على الاقرار بالنظام. ليس النظام هو ما يشكلنا، إنما نحن هم الذين يصنعون النظام. وفقط في النظام الذي تُسحب منا محفزاتنا من لدن هذا النوع من الاحتمالية، فأنها تقع علينا كأشياء حقيقية.

علم وإيديولوجيا

(١) - J. Ellul, "Le rôle médiateur de l'idééologie", in E. Casrelli 'éd), "Demythisation et Idéologie", Paris, Aubier, 1973, p. 335-354

(٢) - M. Lagueux, "L'usage abusif du rapport science-idéologie", Culture et langage, cahiers du Quebec, Montréal, Guetubise, 1973, p. 197-230.

(٣) نفسه، ص. ٢١٩.

(٤) نفسه، ص. ٢١٧.

(٥) - S. Kofman, "Camera Obscura. De l'Idéologie", Paris, Galilée, 1973.

(٦) نفسه، ص. ٢٥.

(٧) - J. Ladrière, "Signes et concepts en science", in l'Articulation du sens, Bibliothèque des sciences religieuses, Coédition Aubier, 1970, p. 40-50; rééd. Paris, Ed. du Cerf, 1984.

(٨) - M. Weber, "LE sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques", Essais sur la théorie de la science, trad. fr., Paris, Plon, 1965, p. 399-478.

(٩) - "Idéologie Und Utopie", Bonn, Cohen, 1929.

(١٠) أنظر البحث الموالي في هذا الكتاب، "هيرمينوطيقا ونقد الايديولوجيات".

(١١) مارتن هايدغر، "كينونة وزمن"، مرجع مذكور، ص. ١٨٧ من الترجمة الفرنسية.

هيرمينوطيقا ونقد الايديولوجويات:

(١) هو ذا تقريبا تاريخ الجدال. في ١٩٦٥، تظهر الطبعة الثانية لـ"حقيقة ومنهج" لغادامير، الذي نشر لأول مرة في ١٩٦٠. وتتضمن هذه الطبعة مقدمة تردّ على أول فريق من النقاد. يعلن هابرماس هجوما أول في ١٩٦٧ في كتابه "منطق العلوم الانسانية"، هجوما موجها ضد قسم "حقيقة ومنهج" الذي نركز عليه نحن، خصوصا رد الاعتبار للحكم المسبق، عن السلطة والتقليد، ونظرية الـ"وعي

التاريخي الفاعل" الشهيرة. في نفس السنة، ينشر غادامير في "خطوط صغيرة، I" محاضرة من ١٩٦٥ معنونة بـ"كونية المسألة الهيرمينوطيقية"، التي نعثر لها على ترجمة فرنسية في "أرشيفات الفلسفة" لسنة ١٩٧٠ (ص. ٣-١٧)، وبحثا آخر، "البلاغة، الهيرمينوطيقا ونقد الايديولوجيات"، المترجم بدوره في "أرشيفات الفلسفة" لسنة ١٩٧١ (ص. ٢٠٧-٢٣٠). يرد هابرماس ببحث مطول، "إدعاء كونية الهيرمينوطيقا"، نشر في Festschrift تكريما لغادامير، بعنوان "الهيرمينوطيقا والجدل، I"، ١٩٧٠. لكن مؤلف هابرماس الأساسي الذي نتأمله معنون بـ"المعرفة والمصلحة" (١٩٦٨؛ ترجمة فرنسية بغاليمار، ١٩٧٦)؛ ويتضمن في الفهرس عرضا مهما للمبدإ والمنهج المنشور سنة ١٩٦٥، تحت عنوان "منظورات". ويوجد تصوره للأشكال الراهنة للإيديولوجيا في "التقنية والعلم كأيديولوجيا" (ترجمة فرنسية بغاليمار، ١٩٧٣) مهدى إلى هربرت ماركوز في عيد ميلاده السبعين سنة ١٩٦٨.

(٢) - "Rhétorique, hermeneutique et critique de l'idéologie", trad. fr., dans Archives de philosophie, 1971, p. 207-208.

(*) إحالة على الترجمة الفرنسية لـ"حقيقة ومنهج"، مرجع مذكور.

الايديولوجيا واليوتوبيا:

(١) - J. Habermas, "La Technique et la science comme "idéologie"", trad. fr., Paris, Gallimard, 1973.

(٢) مرجع مذكور: K. Mannhein, "Ideologie und Utopie"

الأخلاق والسياسة:

(١) نقط المواجهة والتقاطع محددة بالخطوط.

(٢) - H. Arendt, "La condition de l'homme moderne", trad. fr., de G. Fradier, Paris, Calman-Levy, 1961; rééd., 1983.

قدم بول ريكور للطبعة الثانية (١٩٨٣)، كما هو الشأن بالنسبة للعدد الخاص من مجلة Esprit عن أنا آرانت، يونيه ١٩٨٠، أعيد نشره في يونيه ١٩٨٥.

(٣) E. Weil, "La Philosophie morale", Paris, Vrin, 1961 (dernière éd. 1981); "La Philosophie politique", Paris, Vrin, 1965 (dernière éd. 1984).

فيما يتعلق بـ"فلسفة فايل الساسية"، أنظر مقالة بول ريكور، إسپري، أكتوبر ١٩٥٧، ص. ٤١٢.

(٤) الفلسفة السياسية، مرجع مذكور، ص. ١٣١، (مجلة اقتراح، ٣١).

(٥) لقد تمت الإحالة هنا إلى دراسة أخرى خصصت للقصدية الاخلاقية، حيث تم التشديد باستمرار على تأكيد الحرية بضمير المتكلم، التماس الاعتراف الصادر عن الضمير الثاني، والوساطة عبر ثالث محايد أو مؤسسة. أنظر "الأخلاق، قبل القانون الخلاقي" في Encyclopaedia Universal، ١٩٨٤.

ثبت المصطلحات والمفاهيم

Abschattunger: العناصر

Anwendung: التطبيق

Auffassung الزكانة (الادراك المتميز)

Aufklärung: عصر الأنوار

Auslegung: التبيين

Aussage المنطوق

Befindlichkeit: حقيقة الوجود الفعلي في مكان أو في وضع محدد

Dasein: الكينونة (الوجود الأناني)

Deutung: التأويل

Dingkonstitution: تكون الشيء غير المحدود

Einfälle: أحكام (عرضية)

Forschung: البحث العلمي

Gehalt: محتوى (مضمون)

Geist: روح / فكر

Geitewissenschaften: روح المعارف

Heilsgeschichte: رواية استثنائية

Herausstellung: عملية الجلب

Horizontverschmelzung: التحام الآفاق

Ideem: الأفكار

In-der-welt-sein: في الكينونة البعيدة (القصية)

Klärung التوضيح، التبيين

Kleine Schriften: خطوط صغيرة

Kunstlehre: التقنية

Krisis: أزمة

Lebensaüsserungen: تعبير الحياة النفسية عن ذاتها

Lebens Philosophie: فلسفة الحياة

Lebenswelt: العالم المعيش

Meinen: عني اقصد

Methodenstreit: منهج الجدال

Nachbidung: تقليد

Nachbilden: إعادة إنتاج (توليد)

Nachwort: الخاتمة

Paarung: الأزواج

Rückfrage: المساءلة

Schriftlichkeit: خاصية كتابية

Seinsgeltung: الصلاحية الوجودية

Seinsglaube: الايمان بالكينونة

Sinnfrend: قضية مشألة المعنى)

Sprachlichkeit: الخاصية اللغوية

Sittlichkeit: الأخلاق

Tatbercht: محكي حركة/ فعل تقرير

Uebertragung: استعارة

Urstiftung: بناء أصيل

Verfredung: مباعدة مستبعدة

Verstehen: الفهم

Vorlsbergieffe: تصورات شعبية

Vorgritt: السبق

Vorhabe: المكسب

Vor- Meining: المعنى الاولي

Vor-Sicht: النظرة الأولية

Vorotellung: التمثل

Wahrheit und methode: الحقيقة والمنهج

Weltgerichte / Weltgeschichte: تاريخ العالم (هو محكمة العالم

Wirkungsgeschichtliches Bewusstein: الوعي العرض لتأثيرا التاريخ

Wortbericht: محكي كلمات

Zusammenlang: التسلسل

Zweck-rational: عقلي

فهرست

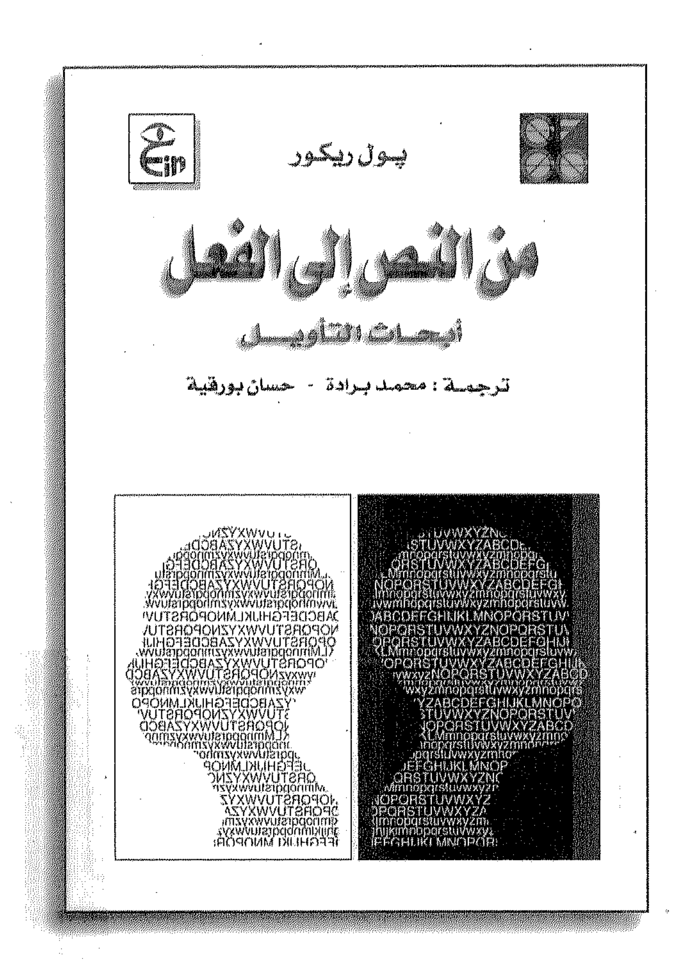
II. من هيرمينوطيقا النصوص إلى هيرمينوطيقا الفعل

III. إيديولوجيا ،يوتوبيا وسياسة

رقم الإيداع ٩٠٢٣ / ٢٠٠١

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 322 - 058 - 3

دار روتابرينت للطباعة ت: ٧٩٥٢٣٦٢ - ٧٩٥٠٦٩٤
٥٣ شارع نوبار - باب اللوق





للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES